تقسیم ہند
واقعات، حکمت عملی اور تیاری
ڈاکٹر مشیر الحسن
ترجمہ: پروفیسر مقبول الٰہی
مشعل

تقسیم ہند

واقعات، حکمت عملی اور تیاری

ڈاکٹر مشیر الحسن

ترجمہ: پروفیسر مقبول الٰہی

مشعل بکس

آر-بی 5، سیکنڈ فلور، عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن، لاہور-54600، پاکستان

تقسیم ہند

واقعات، حکمت عملی اور تیاری

ڈاکٹر مشیر الحسن

ترجمہ: پروفیسر مقبول الٰہی

ناشر: مشعل بکس

آر-بی-5، سیکنڈ فلور،

عوامی کمپلیکس، عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن،

لاہور-54600، پاکستان

فون و فیکس 042-35866859

Email: mashbks@brain.net.pk

http://www.mashalbooks.org

فہرست

دیباچہ

یہ کتاب تقسیم ہندوستان کی المناک کہانی کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ تقسیم کی تاریخ کو اکثر اوقات بظاہر تضادات کے ایک سلسلے کے ساتھ منسلک کیا جاتا ہے: اس مسلم لیگ نے، جس کی 1940 کے اوائل تک کوئی معاشرتی حمایت نہ تھی ایک ایسی تحریک کی قیادت کی جس نے ہندوستان کے ٹکڑے کر دیئے، وہ محمد علی جناح جو1930 کے اوائل تک ایک سیکولر قوم پرست کے طور پر جانے جاتے تھے، مطالبہ پاکستان کے ترجمان بن گئے، اس کانگریس نے جس نے کئی دہائیوں تک قومی وحدت کی جنگ لڑی تھی، تقسیم کے منصوبے کو ایک نازیبا سہولت سے قبول کر لیا، یہ سب کچھ کیسے اور کیوں واقع ہوا؟ اس جلد میں شامل مضامین ان تضادات کا مفہوم پانے کی کوشش کرتے ہیں۔ دو قومی نظریہ اس تقسیم کو، مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان ناقابل مفاہمت اختلاف کے ناگزیر نتیجے کے طور پر دیکھتا تھا۔ قوم پرستوں کیلیے تقسیم کی کوئی فطری بنیاد نہ تھی۔ اور دونوں قوموں کو فرقہ پرست قوتوں اور سامراجی عزائم کی ریشہ دوانیوں کے ذریعے سیاسی طور پر علیحدہ کیا گیا۔ قوم پرست لیگ کی1940 کی قرارداد کو اہم موڑ قرار دیتے تھے، اس نے ایک آزاد اور خودمختار مسلم ریاست کیلیے پرعزم طریقے سے دباؤ ڈالا۔

حالیہ مباحثوں میں، ایک سطح پر مرکوز توجہ قومی سطح سے صوبوں کی طرف تبدیل ہو گیا، جو کہ ایک ایسی تبدیلی ہے جو نئے مسائل میں دلچسپی کی عکاسی بھی کرتی ہے۔ تشخص کی تشکیل اور سماجی تحرک کے سوالات کے ساتھ ایک گہری فکرمندی پائی جاتی ہے، جس میں 1940 کی دہائی اور

مختلف صوبوں کی فرقہ ورانہ سیاست کی طویل تاریخ کی پیشرفتوں کے مابین ایک خصوصی تعلق ہے۔ایک اور سطح پر تقویم کی اوپر کے درجے کی سیاست پر بھی از سرنو غور کیا گیا ہے۔

ترمیم پسند مکتب فکر، مسلم لیگ اور کانگریس کی سیاست کی مجبوریوں اور تضادات پر توجہ مرکوز کرتا ہے، تاکہ وہ یہ سمجھ سکے کہ ہندوستانی ریاستوں کی کانفیڈریشن کا کوئی نظام کامیابی سے ہمکنار کیوں نہ ہوسکا، جیسا کہ قرار دار لاہور اور بعد کی ان پیشرفتوں سے مترشح ہوتا ہے، جو تقسیم ہند پر منتج ہوئیں۔

اس جلد کے تعارف میں مشیر الحسن تقسیم پر لکھے جانے والے وسیع لٹریچر کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔ وہ ترقی کے علاقائی نمونوں کو واضح کرتے ہیں، فرقہ ورانہ کشمکش اور بین التمدنی تبادلوں کی متوازی تواریخ کا تجزیہ کرتے ہیں، اور ان لوگوں کے جوان حالات میں سے گزرے، تجربات، خوفوں، احساس زیاں، پریشانی اور دکھوں کو بازیاب کرنے کی کوشش کرتے ہیں،

تعارف

اگست 1947 میں ہندوستان کی آزادی ایک طویل اور مسلسل تحریک کا نتیجہ تھی، دوسری طرف ہمسایہ ملک پاکستان کی پیدائش ایک عجیب الخلقتی، یا ایک ایسا تاریخی حادثہ محسوس ہوگی جو ایک مخصوص تاریخی موڑ پر قوتوں کی ایک مخصوص شکل کی وجہ سے ظہور میں آیا۔ یہاں تک کہ اپنے انتہائی بشاشت کے مرحلے پر بھی ایک مسلم قوم کیلئے جدو جہد دوقومی نظریہ کی تاریخی منطق، میں بمشکل ہی سمائی تھی۔ درحقیقت یہ نظریہ اپنے طور پر بمشکل ہی کسی قومیت کے شعور کی حسیت کا عکاس تھا۔ کیونکہ اس کا تصور ایک مخصوص تناظر میں سیکولر قوم پرستی کے ایک نظریاتی پاسنگ کے طور پر ایک چھوٹے گرہ کی ذہنی پیداوار تھا۔(1)

'تحریک' پاکستان کی ابتدا اور نشونما سے متعلقہ کچھ موضوعات کی تفصیل، سی ایچ فلپ اور ایم ڈیوین رائٹ کی طرف سے مدّون شدہ جلد میں لکھنے والوں کی طرف سے پیش کی گئی۔(2) آج متخصصین اور غیر متخصصین دونوں تقریباً انہی موضوعات سے یکساں طور پر نبرد آزما ہیں جو کبھی مورخ کی دلچسپی کا موضوع ہوتے تھے لیکن اب اس کے لئے ایک ڈراؤنا خواب ہیں۔ اس کی ایک برمحل مثال وہ پرجوش مباحثہ ہے جو 1989 میں مولانا ابوالکلام آزاد کی کتاب کے تیس صفحات، باہر آنے سے ابھرا اخبارات نے، ملک کی سب سے بڑی تنظیم، انڈین نیشنل کانگریس کی طرف سے فرقہ ورانہ مسئلے سے غیر موزوں طریقے سے نمٹنے، اور جناح کے محرکات اور پاکستان کو ضدی کانگریس قیادت سے مراعات بٹورنے کیلئے بطور ایک سودا کاری تختے کے استعمال کرنے پر کہانیوں کی بارش کردی۔

'انڈیا ونز فریڈم' کے مکمل متن کی اشاعت کے بعد سے لے کر ظہور پذیر ہونے والے لٹریچر کے زیادہ تر حصے میں واضح طور پر بیان کئے جانے والے نتائج یہ ہیں کہ تقسیم سے بچا جا سکتا تھا۔ اگر کانگریس کی گاندھی ــــ نہرو قیادت، مسلم لیگ کے مطالبات کے ضمن میں فراخدل ہوتی،

اگر ماؤنٹ بیٹن کے پیشرو ___ لنلتھگو اور ویول ___ نے سیاسی اقدامات کو شکل دینے میں زیادہ حوصلہ مندٔ کاروائی دکھائی ہوتی۔ اور اگر تاج اور کانگریس کی اعلیٰ کمان کے نمائندوں سے مذاکرات کے دوران جناح کم ہٹ دھرمی کا مظاہرہ کرتے۔

جوں جوں زیادہ سے زیادہ معلومات سامنے آتی جارہی ہیں، اور وسیع ہندوستانی ٹیلویژن نیٹ ورک کے ذریعے انفرادی اور اجتماعی یادیں دوبارہ تازہ کی جاتی ہیں، اور اس کی طرف سے ایسے مقبول سیریلز جیسے کہ ''بنیاد'' اور تمس'' ہیں کو نشر کیا جاتا ہے، توں توں یہ بحث جو متنازع اور تلخ انداز سے چلائی جاتی ہے، بغیر اختتام کے بڑھتی چلی جارہی ہے۔

یہ یادیں ہیں شکستہ گھروں اور خاندانوں کی، ان زخموں کی جو عمومی اور جنونی جنگجوئی کی (3) اور اس عمومی احساس حُزن اور یاسیت کی جو برصغیر پر طاری تھا۔ (4)

آزادی اور تقسیم کی چار دہائیاں بعد بھی، اس دکھ پر غور کرنا جس کا تجربہ بہت سوں کو ہوا، اس لٹریچر کے ایک حصے پر نئے سرے سے نظرِ ثانی کرنا اور مستقبل کی تحقیق کیلئے موضوعات کی کھوج لگانا پرکشش ہے۔

آنے والے صفحات میں بیان کی جانے والے کہانی، ایک تکلیف دہ عمل کا غیر حتمی از سرنو جائزہ ہے۔ بہت سے اہم پہلو ابھی پوشیدہ ہیں۔ اس وجہ سے نہیں کہ ان کی اہمیت کو محسوس نہیں کیا گیا، بلکہ اس وجہ سے کہ ان کا بصیرت افزا کھوج کہیں اور لگایا گیا ہے۔

سامراجی حکومت کی پالیسیوں کا، جو کہ علیحدگی پسندانہ، سیاست میں مرکزی حیثیت رکھتی ہیں۔ سب سے زیادہ جائزہ لیا گیا ہے اور ان کی دستاویز بندی کی گئی ہے، (5) اس طرح متعدد مطالعات میں ان کی نظریاتی اور سماجی قوتوں سے نمٹا گیا ہے جنہوں نے علیحدگی پسندانہ، سیاست کو مدد فراہم کی اور مشترکہ اقدار اور علامات (6) کے ساتھ ساتھ فرقہ ورانہ تشخصات کو تقویت دی۔

اس تعارف کا مقصد نہ تو ہندو مسلم چپقلش کی تاریخ کی تفصیل بیان کرنا ہے (7) اگرچہ بین القومیتی تعلقات کے کچھ پہلوؤں کا تجزیہ کیا گیا ہے (8)، نہ ہی آزادی اور تقسیم پر منتج ہونے والے کانگریس۔ لیگ برطانوی مذاکرات کے پر پیچ راہ سفر، کی تفصیل بیان کرنا۔ شملہ کانفرنس، کرپس مشن، کیبنٹ مشن اور ماؤنٹ بیٹن پلان اس بحث میں جگہ نہیں پاتے۔ زور 1937 تا 40 کے سالوں پر ہے، جن کا بہت سارے ثانوی لٹریچر میں صرف جزوی طور پر کھوج لگایا گیا ہے۔ ان

سالوں کو مسلم لیگ کے بطور ایک طاقتور سیاسی قوت اور ایک تکلیف زدہ اور محصور قومیت، کے ترجمان کی جواز بخشی کے اہم سمجھا جاتا ہے، جس نے بتدریج اپنے آپ کو سکولر قوم پرستی سے جو کہ کانگریس کا جوش دلانے کا ایک نعرہ تھی دور کر لیا اور ایک علیحدہ مسلم اسلامی قومی ریاست کی تخلیق پر لگایا۔ ان اہم سالوں کے دوران پیدا ہونے والے اندیشوں اور خدشات نے جناح اور لیگ کو ایک ایسا حلقہ مہیا کر دیا جسے وہ طویل عرصے سے حاصل نہ کر سکے تھے۔ کانگریسی وزارتوں کے استعفے کے بعد کے مہینوں میں، وہ اس طرح حاصل شدہ سیاسی فائدے کو مکمل طور پر حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔

1

تقسیم سے پہلے کی دہائی اکثر اوقات تاریخی چھان بین سے نظر انداز ہو جاتی ہے۔ اس کی جزوی وجہ یہ ہے کہ پاکستانی کی اصل کا سراغ، بالکل غلط طور پر، ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ میں سید احمد خان اور اس کے ساتھیوں کی سرگرمیوں میں لگایا جاتا ہے۔ انہیں اس واحد آواز اٹھانے والے گروہ کے طور پر پہچانا جاتا ہے، جنہوں نے ہندو غلبے کے بھوت کو ابھارا، اور جو اقلیت کی زبان اور ذخیرہ الفاظ استعمال کرنے والے اولین لوگ تھے۔ ان کی پُشت پناہی بالائی ہندوستان کی مسلم اشرافیہ کی طرف سے کی گئی، جو اپنے مفادات کی حفاظت کیلئے علیحدگی پسندانہ سیاست کی طرف راغب ہو گئے تھے، جو برطانیہ کی تعلیمی پالیسیوں، افسر شاہی اصلاحات اور طاقتور ہندو نشاۃ ثانیہ کی جدوجہد کی وجہ سے خطرے میں آ گئے تھے۔ مسلم سرکاری ملازمین اور خاص طور زمینداروں نے جن کی طاقت انیسویں صدی کے اواخر میں بہت واضح طور پر کم ہو گئی تھی، شملہ وفد تشکیل دیا اور مسلم لیگ کی بنیاد رکھی۔ (9) جداگانہ انتخابات پر ان کے اصرار اور تحفظات ان کے گہرے پالے ہوئے مذہبی۔ ثقافتی نشانات کی حفاظت کے بارے میں فکرمندی کے ساتھ مل کر جنہیں بتدریج عوامی اکھاڑے میں لایا جا رہا تھا اور جن کا مقابلہ آریہ سماجیوں اور ہندو مہا سبھائیوں کی طرف سے کیا جا رہا تھا، کا مقصد سیاست میں واضح مسلم تشخص کیلئے جگہ بنانا تھا۔ سامراجی پالیسیوں نے، جن کا میو اور ڈفرن کے دور میں مسلمانوں کے حق میں جھکاؤ شروع ہو گیا تھا، ایسے اقدامات کو، 1909 اور اس کے بعد کے قانون سازی کے اقدامات سے پیدا شدہ قوت کے ڈھانچوں میں فرقہ

ورانہ مفادات کو جگہ دینے کے ذریعے جواز بخشا۔(10)

بعض انداز سے یہ ایک مانوس کہانی ہے جو کئی مختلف طریقوں سے بیان کی گئی ہے۔ دولت مند لوگوں کے عروج اور ہندو مالکان زمین کے طبقات کے نئے سرے سے ابھرنے سے اسلامی اشرافیہ، پر پڑنے والے دباؤ کی کہانی،(11) منتخب اور نمائندہ حکومت اور اکثریتی راج کے شدید خوف کی کہانی، جس طرح کہ سید احمد خان کی طرف سے وسطی صوبوں کیلیے حکومت خود اختیاری کے بارے میں ان کی 1983 کی تقریر میں واضح طور پر بیان کی گئی۔(12) اور ہندو نشاۃ ثانیہ اور اس کے کرخت مسلم مخالف انداز سے پیدا ہونے والے شدید اندیشوں کی کہانی (13)۔ یہ عوامل اور اس کے ساتھ ساتھ، انیسویں صدی کی آخری دہائی میں مذہبی اور سیاسی قیادت کی طرف سے پیدا شدہ علیحدگی، کے نظریات اور ادارے فرقہ ورانہ حسیت کے شدید تر ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن یہ عمل 1940 کی دہائی میں مسلم لیگ کے سیاسی منظر پر دھماکے کے ساتھ نمودار ہونے تک آہستہ اور سست تھا۔ اس میں 'قومیت' کے اخلاقی ڈھانچے اس کے علاقائی اور مقامی تنوعات، اور گہری جڑوں والے فرقہ ورانہ اور عقائدی نزاعات رکاوٹ تھے۔ ان رکاوٹوں کو دور کرنا کسی طرح بھی آسان نہ تھا۔ جن کے بغیر ایک گندھی ہوئی اور متحدہ اسلامی قومیت کے تصور کو پالنے کی بھی کوئی امید نہ تھی۔ بڑی سے بڑی خدا پرستانہ ترغیب بھی اس وسیع خلیج کو، جو مثلاً میمن سنگھ کے کسان کو اودھ کے مسلم تعلقدار سے جدا کرتی تھی، پاٹ نہ سکتی تھی۔ نہ ہی دیوبند اور ندوۃ العلما کے مذہبی قائدین، جنھوں نے بیسویں صدی کی ابتدائی دہائی سے عوامی معاملات میں ایک اہم کردار ادا کرنا شروع کر دیا تھا، دوسرے مکاتب فکر سے اپنے مذہبی اختلافات کو طے کر سکتے تھے۔ بریلویوں اور دیوبندیوں کے ہاں کوئی چیز مشترک نہ تھی۔ احمدیوں اور اہل حدیث کے درمیان ایک یا دوسرے عقائدی معاملے میں ایک جنگ جاری تھی۔ اور شیعہ اور سنی ایک دوسرے سے علیحدہ ہو چکے تھے، خاص طور پر لکھنو میں اس طرح کہ ان کی علیحدہ مسجدیں علیحدہ مذہبی املاک اور علیحدہ تعلیمی ادارے تھے۔(14)

یہاں تک کہ بین القومیتی تعلقات بھی کشیدہ نہ تھے اگر کچھ تھا تو اتنا کہ شمالی ہندوستان میں سنیوں اور شیعوں کے درمیان خلیج کے خطوط ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیاں خلیج سے زیادہ واضح تھے۔(15)

پس علیحدہ مسلم وطن کی تخلیق کی طرف پیشرفت کو، اگرچہ سید احمد کے دنوں سے سیاست کے آثار نے مہمیز دی، لیکن اس کی اپنی تناظراتی اورنظریاتی خصوصی حیثیت تھی۔ یہ دوسری جنگ عظیم کے موقع پر اوراس کے دوران مخصوص منظر نامے کا نتیجہ تھا، جس نے ہندوستان میں سیاسی مکالمے کی روش کوتبدیل کیا اور محمد علی جناح کی سیاست کوتسکین بخشتے ہوئے اس کیلئے گنجائش پیدا کی۔ جنگ کے دور کی ایک محصور حکومت، جس نے ماضی میں جناح کے ساتھ معاملہ کرنے سے انکار کر دیا تھا اب اس کی طرف سیاسی اور اخلاقی مدد کیلئے متوجہ ہوئی اوراس عمل میں، کانگریس کے تمام قومیتوں کی نمائندگی کرنے کے دعوے پراس کی تنقید کوبھی جواز بخش دیا۔ بین القومیتی اتحادوں اور اس کے ہمراہ، اگرچہ متوقع پنجاب اور بنگال میں اتحادی حکومتوں کی ناکامی نے جوکہ مسلم لیگ کی مزاحمت کا آخری گڑھ تھے۔ جناح کے خواب کوحقیقت میں تبدیل کرنے میں مدد دی۔ (16) یہ بات کہ یہ کچھ چودہ اگست 1947 کی آدھی رات کو واقع ہو جائیگا، اس تاریخ سے ایک دہائی پہلے ناقابل تصور تھی۔

بہرحال 1930 کی دہائی میں مستقبل کے پاکستان کا کوئی خاکہ نہیں تھا، نہ کوئی اسلامی جھنڈا تھا، نہ ہی کوئی مرئی علامت، نہ کوئی مشترکہ پلیٹ فارم، نہ ہی مشترکہ مقاصد اور نصب العین۔ رحمت علی کی سکیم، جس نے کیمرج میں پرورش پائی، محض ایک دقیانوسی شخص کے سیاسی عجوبے کا اظہار تھی۔ اس نے پیچھے اپنے وطن میں بہت زیادہ سیاسی سراسیمگی پیدا کر دی اوراسے ایک عجیب الخلقت اور ناقابل عمل، چیز کے طور پر رد کر دیا گیا۔ علامہ محمد اقبال کے خاکے نے، جس کے خطوط تین سال پہلے پیش کئے گئے تھے ایک 'علیحدہ' مسلم ریاست کا نقشہ پیش نہیں کیا، آپ زیادہ سے زیادہ ''ہندوستان کی سیاسیہ کے اندر'' (نشان زدہ الفاظ پرزور) پنجاب شمال مغربی سرحدی صوبے مقدمہ سندھ اور بلوچستان کی صوبائی خودمختاری کیلئے ایک مقدمہ پیش کیا، تقریباً بالکل انہیں اسباب کی بنا پر جنہوں نے اگست 1928 میں موتی لال نہرو کمیٹی کو، سندھ کو بمبئی پریزیڈنسی سے علیحدہ کرنے اور شمال مغربی سرحدی صوبے کو ایک 'خودمختار' انتظامی اکائی بنانے کی سفارشات پیش کرنے کی ترغیب دلائی۔ (18) اس تقریر میں اقبال نے، جس کی گونجتی ہوئی حب الوطنی کی نظمیں پورے ہندوستان کے اسکولوں اور کالجوں میں گائی جارہی تھیں، ان بننے والی ریاستوں کا حوالہ جو واضح طور پر مکمل طور مشترکہ مفادات کی ہم آہنگی کی بنیاد پر مبنی ریاستوں کے طور پر دیا آپ نے یہ حوالہ

اس تناظر میں دیا''ہندوستان جہاں رہنا ہمارا مقدر ہے'' (محلقہ الفاظ پر زور)۔(19) یہ یقیناً تحریک پاکستان کا آخری گیت نہیں تھا۔

اگر پاکستان ابھی ایک موہوم امید تھا، تو مسلم لیگ ایک کاغذی تنظیم سے زیادہ کچھ نہ تھی۔ (20) یہ خلافت کے مسئلے پر تحریک کے دوران ایک صدا البحر تھی اور اس کی رکنیت 1927 میں گر کر 1,330 پر آ گئی تھی۔ پر(21) 1929 کا اجلاس کورم کی کمی کی وجہ سے ملتوی کر دیا گیا تھا۔ جب 1930 میں الہ آباد میں اقبال نے اپنا خطبہ پیش کیا تو یہ اجلاس مطلوبہ پچھتر ارکان کا کورم اکٹھا کرنے میں ناکام رہا۔(22) یہ ایک ایسی تنظیم کیلیے جو مسلمانوں کی طرف سے اتنے بلند بانگ دعوے کرتی تھی ایک قابل رحم صورت حال تھی۔ دہلی کے 1933 کے اجلاس کے منتظمین کا سارا وقت ہال کو اینگلو عربک کالج کے طلبا سے بھرنے میں صرف ہوا۔ اس سال لیگ کی آمدنی 1,318 روپے تھی، جن میں سے بانوے روپے ان تین سو کونسل ممبران کے تھے جنہیں رکنیت کے بقایا جات ادا کرنے والے ترکی مصنف نے یہ تبصرہ کیا کہ لیگ کے بارے میں کوئی بھی مسلمانوں کے مقدر کا مختار ہونے کی بات نہیں کرتا۔(24)

لیگ کی قیادت گروہی تنازعات سے، بار بار پیدا ہونے والی تقسیم سے، ٹکڑے ٹکڑے، شکستہ اور زخم خوردہ تھی۔ نوابزادہ لیاقت علی خان نے، جنہیں 1934 میں جناح کو وطن واپس آنے کی ترغیب دلانے کا اعزاز دیا جاتا ہے اپنی نگاہیں لندن میں ہائی کمشنر شپ کے حصول پر لگائی ہوئی تھیں(25) خلیق الزمان الہ آباد میں نہرو خاندان کے ساتھ اپنی وفاداری، اور یوپی کی سیاست میں اپنا حلقہ بنانے کی خواہش کی وجہ سے بے چینی محسوس کرتے تھے۔(26) نواب محمد یوسف خان نائٹ ہوڈ یا وائسرائے کی کی ایگزیکٹو کونسل میں جگہ حاصل کے لئے۔ میلکم ہیلی کی مدد کے خواستگار تھے۔ ان کے اپنے الفاظ ہیں ان کے کارنامے کی سند یہ تھی؛''میں نے مسلمان اور دوسرے مستحکم عناصر اور مالکان زمین کے اندر یہ ذہنیت پیدا کرنے کیلیے اپنی دولت اور نہ اپنی توانائی کا کوئی دقیقہ فرگراشت کیا ہے، کہ ان کی نجات اپنے مقدر کو حکومت کے ساتھ وابستہ کرنے میں ہے''(27) آغا خان جو کہ لندن میں گول میز کانفرنسوں میں ایک مصروف حمایتی مہم کے بعد ذہنی پر پختہ ہو چکے تھے، ہندوستان یا خلیج فارس کے کسی زیر حمایت حکمران کی سرزمین میں ایک ویٹیکن شہر کے تصور کو آگے بڑھانے میں مصروف تھے۔(28) اور جناح جو کہ دسمبر 1928 میں قومی کنونشن میں ملنے والی

شکست کے بعد رنجیدہ تھے،نے اپنے سیاسی زخموں کو اپنے ہیمپسٹڈ والے گھر میں سہلایا۔(29) ہیلی نے1934 میں ہندوستان میں اپنی واپسی کے سال یہ تبصرہ کیا کہ مسلمانوں کے ہاں ''بہت زیادہ تیسرے درجے کے لیڈر ہیں۔قوم میں کوئی سلیت نہیں ہے،اور کمیونل ایوارڈ کے بعد تو،جس نے خطرے کے احساس کوختم کر دیا ہے اور ایک مضبوط قیادت کے تلے دوبارہ ملاپ کو روک دیا ہے،یہ چیز اور بھی زیادہ ہوگئی ہے۔(30)

جناح صاحب کی بمبئی واپسی کے بعد احیا کے کچھ آثار تھے،لیگ کے عام تاثر کی آب وہوا بحال کرنے اور اسے سیاسی تنہائی سے بچانے کی کئی کوششیں ہوئیں۔کہیں اسی بات کی طرف اشارہ کرنے والی کوئی شہادت نہیں تھی کہ لیگ کانگریس کی ایک سیاسی مخالف یا ایک ایسی قوت کے طور پر ابھر رہی تھی جو کانگریس کا پاسنگ تھیں۔جب سروجنی نائیڈو، تیج بہادر سپرو اور نہرو خاندان کے دوست راجہ آف محمودآباد نے1936 میں مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کی تو وہ یہ یقین رکھتے تھے کہ کانگریس اور لیگ،ایک ہی فوج کے دو حصوں کی مانند تھیں جو دو محاذوں پر ایک ہی دشمن کے خلاف لڑ رہی تھیں۔(31)

راجہ کا یقین کچھ واضح حقائق پر مبنی تھا۔کانگریس اور لیگ دونوں نے1935 کے ایکٹ کو مسترد کر دیا تھا۔دونوں نظریات کے ادراک شدہ ٹکراؤ کے باوجود،سیاسی اور زرعی مسائل پر مشترکہ ادراک رکھتی تھیں۔لیگ کا منشور مسلم حلقہ انتخاب پیدا کرنے کے مقصد سے اس کی رنگین بیانی کو منہا کرکے،کانگریس کی پالیسیوں کے ساتھ خاصی حد تک مواقفیت کی عکاسی کرتا تھا۔یہ منشور عامی ضرویات سے آگاہی کا اتنا ہی اظہار کرتا تھا جتنا کہ کانگریس کا۔یوپی میں کانگریس اور لیگ انتخابات کیلئے مسلمان امیدواروں کوامیدوار نامزد کرنے کے معاملے میں ایک انتظام تک بھی پہنچ گئی تھیں۔جناح صاحب کو یہ امید تھی کہ کانگریس اور لیگ، باہمی اشتراک سے،اس بات کا مظاہرہ کر کے کہ انتہائی لاینحل مسئلے کو بھی مکالمے اور مفاہمت سے حل کیا جا سکتا ہے اپنے پیروکاروں کا ایک نئی زندگی اور نیا جذبہ دے سکتے ہیں۔(32) لہٰذا جب مارچ1937 میں کانگریس نے حکومت قبول کرلی تو جناح صاحب نے ایک متحدہ محاذ کی بات کی۔ انہوں نے 18 ستمبر1937 کو یہ اعلان کیا'مسلم لیگ اور کانگریس کے نصب العینوں میں کوئی فرق نہیں ہے،(33)

جناح صاحب کا اپنا سیاسی کردار کسی قسم کے دشنام سے مبرا تھا۔ وہ نجی اور عوامی زندگی میں آزاد خیال، روشن دماغ اور مکمل طور پر سیکولر تھے۔ بطور ایک قانون داں کیا ایک ایسا کردار جو آپ کے انداز اور مزاج سے مطابقت رکھتا تھا، وہ عموماً کانگریس کی ہم آہنگی میں عمل کرتے تھے۔ لیگ کے لیڈر کی حیثیت سے، جو ابھی تک سانس لینے کیلیے ہانپ رہی تھی انہوں نے فرقہ ورانہ تعطل کو توڑنے کیلیئے تجاویز پیش کیں اوران کی حمایت کی۔ انہوں نے20 اکتوبر1936 کو یہ کہا ''اگر آٹھ کروڑ مسلمانوں میں سے، میں ایک محبّ وطن اور آزاد خیال قوم پرست بلاک بنا سکوں، جو دوسرے فرقوں کے ترقی پسند عناصر کے ساتھ ہاتھوں میں ہاتھ ڈال کر چل سکے، تو میں اپنی قوم کی بہت بڑی خدمت سرانجام دوں گا'' (34) ایک سال بعد انہوں نے بیان کیا کہ جس چیز کی ہندوستان کو ضرورت ہے، وہ ایک متحدہ محاذ ہے۔' اور پھر آپ اپنی حکومت کو جس نام سے بھی پکاریں، غیر اہم ہے جب تک یہ عوام کی حکومت، عوام کی طرف سے اور عوام کیلیئے ہے، (35) یہ ایک مذہبی کٹر کی زبان نہیں تھی بلکہ کانگریس کے سیاسی عقیدے کی توثیق تھی۔ یہ چیز اس بات کی وضاحت کرے گی کہ وائسرائے کیوں جناح صاحب کو، کانگریس سے بھی زیادہ کانگریسی'' خیال کرتا تھا اور کیوں دوسرے اسے سامراجیت کا سب سے بڑا دشمن، اور سیکولر قوتوں کے مجتمع کرنے کی علامت سمجھتے تھے۔ (36) کوئی شخص بھی ان سے یہ توقع نہیں رکھتا کہ وہ آزادی کی تحریک، میں رخنے ڈالیں گے، یا اس علاقے میں اسلام کا جھنڈا لہرائیں گے جو مبینہ طور پر اقبال اور رحمت علی کی طرف سے متعین کیا گیا تھا۔ ہندوستان کی آزادی وہ نصب العین تھا جس کو وہ ابھی تک اپنے دل میں پالتے تھے۔

ایسی شہادت کے ہوتے ہوئے، یہ سمجھنا مشکل ہے کہ بعد میں جناح صاحب نے کیوں کانگریس کے خلاف جہاد شروع کیا اور ان اصولوں کو کیوں ترک کر دیا جن کے ساتھ وابستگی کا انہوں نے بڑی وضاحت سے اور شدت سے تقریباً تین دہائیوں تک اظہار کیا تھا۔ اس کی وضاحت کرنا اور بھی مشکل ہے کہ 1930 کی دہائی کے وسط میں، لیگ کو بعض حلقوں میں ایسے سیاسی مخالف کے طور پر دیکھا گیا جو ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد کو تباہ کرنے کے مشن پر نکلا ہوا ہو۔ یہ صحیح تھا، جس طرح انہوں نے کیا، کہ لیگ کے غالب طور پر جاگیردرانہ کردار اور حکومت کے اور جہلا اور دقیانوسی طبقات کے ساتھ اس کے تعلقات کو واضح کیا جائے۔ لیکن یہ بات بھی مساوی

طور اہم تھی کہ اس تناظر کو اس حقیقت کے ساتھ منسلک کیا جائے کہ لیگ میں ہر شخص اس سانچے میں ڈھلا ہوا نہیں تھا۔لیاقت علی خان، راجہ آف محمود آباد اور خلیق الزمان جیسے لوگ، جن کے لئے نہرو کے دل میں ایک نرم گوشہ، تھا۔(37) مسلسل دو وفا داریوں میں بٹے ہوئے تھے(38) لیکن وہ لازمی طور پر کانگریس مخالف جذبے سے معمور نہ تھے نہ ہی لیگ کی فرقہ ورانہ لفاظی سے متاثر تھے۔(39)

کیا ایسے برگشتہ دوستوں کو دوبارہ کانگریس کے حلقے میں لانا اور ان کے جذبات پر مرہم رکھنا ممکن نہ تھا؟ اس کے لئے نہرو کے پاس کوئی جواب نہیں ہوتا۔لیکن دوسری طرف راجندر پرشاد اور طرح سے سوچتے تھے۔اس نے 1937 کے انتخابات میں کامیاب مسلمانوں امیدواروں کے درمیان کا 'نگریس کے ہمدردوں' کی اس بڑی تعداد کا حوالہ دیتے ہوئے جو ابوالکلام آزاد کے ساتھ کسی قسم کے سمجھوتے پر آنے کیلئے تیار تھے یہ دلیل دی کہ 'اگر آزاد مسلمانوں اور کانگریس کے درمیان مجوزہ سمجھوتہ ہو جاتا، تو وہ فرقہ ورانہ دشمنی جسے بعد میں مسلم لیگ نے ہوا دی، کبھی واقع نہ ہوتی۔(40)

راجندر پرشاد ایسے واقعات پر آزادی اور تقسیم کی ایک دہائی بعد بھی غور کر رہے تھے۔جناح نہیں۔انہوں نے نہرو اور راجندر پرشاد کے ساتھ، ایک مرتبہ پھر مسترد کئے جانے کے خطرے کے باوجود، بحث کی کہ کانگریس اور لیگ کے درمیان کوئی بڑا اختلاف نہیں ہے۔سوائے اس کہ آخرالذکر 'مسلمانوں کے حقوق' کی حفاظت کیلئے کھڑی ہوئی ہے۔نہرو نے اس سے اتفاق کیا۔اس نے نومبر 1937 میں میرٹھ کے نواب محمد اسماعیل خان کو بتایا: ''میں بالکل نہیں جانتا کہ سیاست میں ہمارے اختلافات کیا ہیں، میں یہ سمجھا تھا کہ وہ بہت بڑے نہیں ہیں''(41) اگر ایسا تھا تو لیگ کو ایک مخالف قوت اور ایک دشمن سمجھنا فیصلہ کی غلطی تھی۔بجائے، سیکولر اور متحدہ قومیت کی اپنی شرائط کو واضح کرنے کے(42) کانگریس کے رہنماؤں بشمول ان کے جوان میں سیکولر ذہن رکھتے تھے، نے ایک کمزور ترجیح کو مان لیا۔ایک ایسی ترجیح جس کی طرف جناح نے مارچ 1940 میں اپنی لاہور کی تقریر میں ضمنی طور پر اشارہ کیا تھا۔

لیگ کے ساتھ اتحادی وزارت پر کانگریس کی تندخوئی اپنے تاریخی تناظر میں ایک سیاسی غلط فہمی تھی۔یہ ایک اکثر دہرائی جانے والی دلیل ہے، اور ''قدرے فرسودہ۔لیکن اس کی صحت کے

بارے میں اب بھی یقین کے کسی بھی درجے کے ساتھ سوال اٹھایا جاتا ہے۔لہذا حالات کے ایک وسیع تناظر کا کھوج لگاتے ہوئے اس کا ذکر بے جا نہیں ہے۔

کہانی کو آگے لے جاتے ہوئے، اس بات پر زور دینے کی ضرورت ہے کہ بطور قومی وحدت کے علمبردار اور برسر پیکار گروہوں اور فریقوں کے درمیان ثالث کے، جو کہ ایک ایسا کردار تھا جس کو کانگریس نے1885 میں اپنے آغاز سے لے کر اب تک خوب مہارت سے نبھایا تھا، اس کے رہنماؤں کے سامنے دو واضح ترجیحات تھیں، جو یہ تھیں: ان مسلمان عوام تک پہنچنا جو نہرو کے اندازے کے مطابق، کافی تعداد میں کانگریس کے جھنڈے تلے جمع ہو گئے تھے، اور لیگ کے اس حصے کو توڑنا جو انتخابات میں کمزور کارکردگی کا مظاہرہ کرنے پر دلیر بھی ہو چکے تھے اور مایوس بھی، لیکن اس قسم کی کوئی چیز واقع نہ ہوئی۔ مسلمان عوام سے رابطے کی مہم جو بہت دھوم دھڑ کے سے شروع کی گئی کانگریس کے دائیں بازو کی مخالفت کی مہربانی سے ختم ہوگئی۔جنہیں اس بات کا خوف تھا کہ مسلم فعالیت پسند درآئیں گے اور پارٹی کی پالیسی پر اہم اور ناقابل قبول اثر ڈالیں گے۔(43) دوسری طرف کانگریس۔لیگ اتحاد کا امکان کچھ ایسی وجوہات کی بنا پر دھندلا پڑ گیا تھا جن کا اصولوں سے کوئی تعلق نہیں تھا، اور زیادہ اس وجہ سے کہ کانگریس نے نہ صرف مسلم لیگ سے صلح نامے اور معاہدے کئے تھے، جیسا کہ دسمبر1916 میں، بلکہ دوسرے فرقہ ورانہ گروہوں سے بھی جیسا کہ پنجاب میں اکالیوں سے۔

جواہر لال نہرو اور راجندر پرشاد دونوں نے، اعتماد کے ٹوٹنے کی تشریح، الیکشن میں کانگریس کو، غیر متوقع طور پر اور بڑے پیمانے پر حاصل ہونے والی اکثریت کے معنوں میں کی، جس نے اتحاد کی تمام گفتگو کو ناقابل دفاع بنا دیا۔مزید برآں نہرو نے کانگریس کے حلقوں میں اس احساس کا حوالہ دیا کہ لیگ کے بغیر وہ یوپی کے گورنر ہیری ہیگ سے پنجہ آزما ہونے اور اس کے ساتھ اپنی شرائط پر تعلق توڑنے کیلئے آزاد ہوں گے۔(44)

نہرو کو اس بات کا بھی اضافہ کرنا چاہئے تھا کہ کانگریس کی حکمت عملی دو متصادم قوتوں کی طرف سے ڈھالی گئی تھی، اگرچہ دونوں کا مقصد ایک مشترکہ نصب العین کا حصول تھا۔یعنی کانگریس۔لیگ دوستانہ مفاہمت کی تمام امیدوں کو جھٹک دینا۔سب سے پہلے تھی ہندو مہاسبھا اور دوسری ہندو عسکریت پسند تنظیموں کی مضبوط گرفت، جو لکھنوء معاہدے کے وقت سے کانگریس لیگ

مصالحت کی مسلسل مخالفت میں تھیں۔ وہ با مقصد طور پر اور موثر طور پر کام کر رہی تھیں۔ تاہم ان کا موثر پن، بڑی حد تک، ان کے کانگریسی سرپرستوں کا مرہون منت تھا جو خود مضبوطی سے ہندو احیا کی روایات کا سہارا لئے ہوئے تھے، اور کانگریس اور لیگ کے اکٹھا ہونے کے بارے میں گہرے شکوک وشبہات رکھتے تھے، بی ایس مون جی ہندو مہاسبھا کے معمار ولبھ بھائی پٹیل اور دوسرے دائیں بازو کے کانگریسی اسے مسلسل اکساتے رہتے تھے کہ وہ 'بہت سے نکات پر ہندو مت کے مفاد میں ڈٹا رہے'(45) یہ خصوصی تناظر میں گیا گیا پیغام بلند بانگ اور واضح تھا۔

کانگریس کی حکمت عملی کی رہنمائی کانگریس کے مسلمانوں کے ادراکات سے بھی ہوئی تھی۔ کانگریس سلسلہ مراتب میں اپنی محفوظ اور مراعات یافتہ حیثیت کو کھونے سے چوکس، وہ مولانا 'آزاد کے، اس کے برعکس دعوے کے باوجود(46) یو پی میں اتحادی حکومت کے تصور کی مخالفت کرتے تھے۔ ہوسکتا ہے ان کی سیاسی بقا کی جبلت انہیں ایسا کرنے پر اکسا رہی ہو۔ کے۔ ایم اشرف نے، جو کہ سیاسی منظر پر ایک نو وارد تھے، 'اتحاد کے پرانے طریقوں اور جناح اور دوسروں سے معاہدوں پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔(47) زیادہ تجربہ کار سیاستدان، صحافی سید عبداللہ بریلوی نے محسوس کیا کہ کانگریس کے لوگوں کو ہمیں معاہدوں، اتحادوں اور مذاکرات سے کنارہ کش کر دینا چاہئے، (48) ہاں، بڑا عمدہ خیال ہے لیکن طاقت کی سیاست کے حقائق کیا سیاست کے حقائق سے بالکل غیر مطابق ہیں۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ کانگریس کے اپنے ماضی کے ریکارڈ سے یہ بالکل مطابقت نہیں رکھتا۔ اگرچہ سمجھوتہ سازی کی اشرافیائی شکلوں کو مسترد کرنا صحیح تھا، لیکن اس لیگ کے خلاف نہرو کی بلا جواز رطب السانی کا جواز پیش کرنا مشکل تھا جس نے اشرف جیسے لوگوں کو مغلوب الجذبات کر دیا تھا۔ علاوہ ازیں کانگریس کے مسلمان محض لیگ کے حوالے سے اصولی موقف کی وکالت کیسے کر سکتے تھے جبکہ ان کی پارٹی کے اتنے سارے اہم رہنما بڑی ڈھٹائی سے مہا سبھا اور آر ایس ایس کے عقیدے کے ساتھ وفادار تھے؟۔ یہ خیال ان کے سیکولر، قوم پرست ضمیر پر بہت بوجھ ڈالتا تھا۔ لیکن وہ اس طرح سے اظہار کرنے کے قابل نہ تھے جس طرح ایم اے انصاری نے 1930 میں سول نافرمانی شروع کرنے کے گاندھی کے فیصلے کے خلاف اپنے غصے بھرے احتجاجی نوٹ میں کیا۔ اپنی آزادانہ رائے بنانے کی زحمت کئے بغیر انہوں نے مسلم لیگ کے بارے میں نہرو کے فیصلے کو قبول کر لیا۔ انہوں نے کسی سنجیدہ قوت فیصلہ کا، کسی متوازن تشخیص کا

مظاہرہ نہیں کیا۔

1937 کے موسم گرما میں کانگریس کے غلط فیصلے نے مسلم لیگ کے احیا کیلیے گنجائش پیدا کی اور جناح کو یوپی میں اپنی گرفت قائم کرنے کا موقع فراہم کیا، جو کہ وہ صوبہ تھا جہاں اس کی ابتدائی پیش قدمیوں کا بار بار رد کر دیا گیا تھا۔ خلیق الزمان اور نواب اسماعیل خاں کے مخل ہونے اور نیشنل ایگلچرسٹ پارٹی کے بدنظمی کا شکار ہونے کے ساتھ، جناح کو لکھنو میں جناح کو فتح کا ذائقہ نصیب ہوا، یہ ان کا بہترین وقت تھا۔ شمال مغربی سرحدی صوبے، پنجاب، بنگال اور سندھ میں اپنے بیشمار بدگوؤں کے ساتھ جھگڑالو پن اور بے صبری کا مظاہر کرتے ہوئے، انہوں نے باغی عناصر پر اپنی شرائط عائد کرنے میں کوئی وقت ضائع نہ کیا، لیگ کی سرپرستی میں شروع کی گئی ایک رابطہ عوام کی مہم کانگریس کی سرپرستی میں شروع کیے گئے پروگرام کیلیے اس کا توڑ تھا۔ وہ شخص جس نے مذہب کے سیاست کے ساتھ اختلاط کی مسلسل مخالفت کی تھی، اور اس وجہ سے 1920 کی دہائی کے اوائل میں بین الاسلامی لہر کے زور کے دوران ہندوستانی سیاست کے کنارے پر رہا تھا، اب علما سے کام لینے کو تیار تھا، اور اس نے دیوبند کے دو معروف مذہبی علما۔ شبیر احمد عثمانی اور اشرف علی تھانوی۔ کو راضی کر لیا اور علما کی صفوں میں تفریق پیدا کر دی۔ اس کا امتیازی تمغہ بلاشبہ علی گڑھ کی یونیورسٹی تھی۔ وہ ادارہ جو کبھی سیاسی طور پر ایک غیر جانبدار یونیورسٹی تھی، مسلم ہندوستان کے اسلحہ خانے، میں تبدیل ہو گیا۔ جب طلبا اور اساتذہ نے، اپنا نظریاتی جوش و جذبہ پاکستان کی جذباتیت میں انڈیل دیا، تو ایک 'پراسرار جنون' کا ماحول طاری ہو گیا۔ (50) یونیورسٹی میں موجود ایک امریکی طالبعلم نے یاد کیا کہ 40-1930 میں کس طرح اس کے ساتھی طالبعلم پاکستان کا تصور ایک شاندار خواب، ایک پرجوش نصب العین اور زمین پر مسلم جنت کی تصویر کے طور پر کرتے تھے۔ بہت سے لوگ اگرچہ سب نہیں۔ ان کے تصور میں شریک تھے (51)

لاشعوری طور پر، کانگریس نے جناح کے مسلم ہندوستان کے واحد ترجمان ہونے کے دعوے کو تقویت بخشی اور لیگ کے بطور ایک محصور اور کانگریسی عزائم کا شکار تنظیم کے تاثر کو قوی کیا۔ راجندر پرشاد کے نقطہ نظر کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے۔ یوپی کے گورنر کی رائے بھی مساوی طور پر انکشاف انگیز ہے۔ تین جون 1939 کو وائسرائے کو لکھتے ہوئے اس نے تبصرہ کیا کہ اگر کانگریس لیگ کے ساتھ اتحاد پر رضامند ہو گئی ہوتی تو مسلم سلمیت جلد ہی تہس نہس ہو جاتی' اس

نے مزید کہا:

بنیادی زرعی اور معاشی مسائل پر مسلمانوں کے مابین اختلافات ہونا لازمی ہیں۔ حکومت میں ہوتے ہوئے مسلمانوں کو، ان معاملات کے سلسلے میں واضح پالیسیوں کیلئے خودکو ذمہ دار بنانا پڑے گا۔ انہیں کچھ مسلمانوں کی حمایت حاصل ہوگی اور کچھ دوسرے مسلمانوں کی مخالفت۔ کسی جماعت کو غیر مستحکم کرنے میں کوئی بھی چیز اس قدر موثر محسوس نہٰں ہوتی جتنا کہ اس کا حکومت میں آنا۔(52)

ہیری ہیگ، ضمناً ہندوستان میں برطانوی حکمت عملی کے ایک پرانے مقولے کو بیان کر رہا تھا، جو دوعملی کے اس اصول کا مرکزی نکتہ تھا جس کی تفصیل1919 کی مانٹیگو چمسفورڈ اصلاحات میں بیان کی گئی تھی۔ کانگریس اپنے اختیار کردہ لاپروائی والے راستے سے بچ سکتی تھی اگر اس جماعت نے دوعملی کے اپنے تجربات سے سبق حاصل کیا ہوتا۔ لیگ کو حکومت میں لانے سے بین الجماعتی جھگڑے ابھر سکتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اس کے نمائندوں کو مسترد کرنے کا اثر لیگ کے دھڑوں میں وسیع تر وحدت پیدا کرنے اور بعد میں ان کے موقف کے سخت ہونے کی صورت میں نکلا۔

2

اتحاد کے مسئلے نے، یوپی اور دوسری جگہوں پر کانگریس کی وزارت پر ایک برااثر ڈالا۔ اب جارحانہ ہندو قوم پرستی کے واشگاف اظہار کی، مسلم اقلیت، پر وحشیانہ ہندو اکثریت کے ظلم کی باتیں ہونے لگیں اور اس خوف کو دہرایا جانے لگا جس کا اظہار سید احمد خان نے1880 کی دہائی میں کیا اور1906 کے شملہ کے وفد کے ارکان کی طرف سے اور1930 میں گول میز کانفرنس میں محمد علی کی طرف سے کیا گیا تھا۔ کہ ایک غیر مسلم اکثریت، جمہوری اداروں کے تحت مسلمانوں کے مفادات، کو کچلنے اور ان کی ثقافتی حسّیات اور احساسات کو مجروح کرنے کیلئے اپنے اختیارات استعمال کرے گی۔

شکایات کا دائرہ عمومی سے خصوصی تک بڑھ گیا، ہندو مہاسبھائیوں کے کانگریسیوں کے بھیس میں، ہونے اور ہندو کانگریس کابینہ کے بارے میں، جو قوم پرستی اور مذہبی غیر جانبداری کی صرف زبانی خدمت کرتے تھے واضح اشارے ہونے لگے "ہاتھی کے آگے والے دانت صرف

دکھانے کیلئے ہوتے ہیں لیکن خوراک کو چبانے کیلئے ، یہ اپنے حقیقی دانت استعمال کرتا ہے۔(53) مختلف ضلعوں سے آنے والی رپورٹوں میں ہندو ملازمین کے غرور اور ظلم وستم کی اور ہندوراج کی آمد کا ذکر تھا۔ یوپی میں ہیگ نے دیکھا مسلم پولیس افسروں کے خلاف بڑی تعداد میں مقدمات اینٹی کرپشن کے محکمے کو بھیجے جا رہے ہیں۔ اس نے مسلم پولیس افسروں کو اس غیر منصفانہ سلوک سے بچانے کیلئے مداخلت کی۔(55) بمبئی میں راجر کملی کانگریس کے عمومی گھمنڈ اور چھوٹے شہروں میں عام وخاص کے ساتھ ایسے سلوک کے بارے میں بے چین تھا۔ اس کے خیال میں جو ہر چیز مسلم قیادت کو ناراض کر رہی تھی وہ دیہاتیوں اور گاؤں سے ان تک پہنچنے والی دکھ کی کہانیاں تھیں۔ جہاں مقامی کانگریس کے ناظم نے اس بات کو واضح کر دیا تھا کہ اس کی نگاہ میں کانگریس راج کا مطلب یہ ہے کہ اب مقامی اختیارات اس کے ہاتھ میں ہیں اور یہ کہ وہ مسلم اقلیت کیلئے معاملات کو تکلیف دہ بنانے کا پورا پورا ارادہ رکھتا ہے۔(56) آخری بات یہ کہ بڑے پیمانے پر ہندو مسلم فسادات نے مسلمان دانشوروں کو یہ نتیجہ نکالنے پر مائل کر دیا: ''اس سے پہلے ہندوستان کی تاریخ میں اتنے مختصر عرصے میں فسادات نے جان اور مال کا اس سے زیادہ نقصان نہیں کیا جتنا کہ ہندوستان کے بعض صوبوں میں گزشتہ اڑھائی سال کے دوران کانگریس کی حکومت میں ہوا۔(57)

کچھ اور شکایات میں بھی اضافہ ہوا، جن میں سے زیادہ تر یا تو مقامی تھیں یا کسی خاص علاقے کے ساتھ مختص تھیں۔ مثال کے طور پر دہلی کلاتھ ملز میں ایک ویلفیئر آفیسر کا تعصب، یا دہلی میں خوراک کی اجناس کے مسلمان تاجروں کی زوال پذیر طاقت(58)۔ دوسری طرف عمومی نوعیت کے اختلافی مسائل نے، جیسا کہ انتخابی حلقوں کی ہیئت، پیشوں اور ملازمتوں میں نمائندگی اور اردو کے مستقبل جیسے مسئلے نے مسلمانوں کے ہر جگہ پریشان کیا، جس چیز نے میرٹھ میں انہیں تکلیف پہنچائی وہ خوراک کے کنٹرول کنے والے، حکام کی غلط پالیسی تھی، جس نے چاول کے مسلم تاجروں کیلئے مشکلات پیدا کیں(59) بدایوں میں (60) عقوبتی پولیس ٹیکس تھا اور کان پور میں ٹیکسٹائل کے مالکان اور مزدور سبھا کے ساتھ کانگریس کا اتحاد تھا، جو کہ ایک ایسا اتحاد تھا جو بہت بڑی تعداد میں مسلمان کارکن فورس کو کمزور کرنے کیلئے بنایا گیا تھا۔(61) پھر کان پور میں ان کا بنیادی تعلق میونسپل بورڈ کی کارکردگی سے تھا جس نے ہندو مسلم تشدد کی آگ کو ہوا دی، اور سونے پر

سہا گیا، ملازمتوں، ٹھیکوں اور وظائف اپنے ہندو محسنوں کو بانٹ دیئے۔(62) یہاں اور دوسری جگہوں پر مسلمان سرپرستی کے مربوط نظام سے باہر کر دیئے جانے پر واضح طور پر رنجیدہ تھے۔ آخری بات یہ کہ بدگمانی بعض اوقات ایسے واقعات سے پیدا ہو جاتی تھی جو کسی جگہ اور تاریخ کے کسی دور میں جنم لے سکتے تھے۔ سکول کے احاطے میں عبادت کرنے سے لے کر اٹاوہ گورنمنٹ ہائی سکول کے مسلمان بورڈرز کے گائے کا گوشت پکانے اور روزوں اور عبادات مقدس مہینے میں کھیلوں میں حصہ لینے پر مجبور کئے جانے تک۔(63)

بہار اور وسطی صوبہ جات میں تعلیم کی واردھا اور ودیا مندر سکیمیں، بندے ماترم کے گیت کا گایا جانا، اور کانگریس کے جھنڈے کا لہرایا جانا فرقہ واریت کو بھڑکانے والے سنجیدہ مسائل تھے۔ ان پر مستزاد مقامی شکایات تھیں: انتظامیہ کی بعض شاخوں میں، ناکافی مسلم نمائندگی (64)، امپرو ومنٹ ٹرسٹ (65) کی ہاوسنگ سکیموں کے بارے میں بے اطمنانی، اور چھوٹے لیکن ناقابل یقین حد تک معمولی مسائل جیسے کہ 1938 کے جبل پور کے فسادات کے مقدمات کی واپسی چندور بسوا قتل کیس میں 15 مسلمانوں کی گرفتاری، اور ہوشنگ آباد پان کے ذریعے زہر خورانی کے مقدمے میں سزایافتہ ایک ہندو کی رہائی (66) ایسے واقعات، خواہ وہ کانگریس حکومتوں کی پالیسیوں کا کارکردگیوں سے غیر متعلق بھی ہوتے، ان کا حوالہ ان کے ظلم وستم کو نمایاں کرنے کیلئے دیا جاتا تھا۔

بمبئی کی وزارت کو، احمد آباد کی کچھ ملوں میں مسلمان ملازمین کا ملازمت سے فارغ کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا، لیکن معاملے کی حقیقت یہ تھی کہ مل مالکان نے جن میں کچھ بلاشبہ فرقہ ورانہ تعصبات اور مسلمانوں کی فورس کے خلاف عناد سے مبرانہ تھے 7,000 سے 10,000 تک مزدور وں کا ملازمت سے فارغ کر دیا تا کہ ملوں کے اندر فرقہ ورانہ فساد کے خطرے سے بچا جا سکے۔(67) انہوں نے وزارت کی طرف سے واضح احتجاج کے باوجود ایسا کیا۔ اسی طرح، یوپی کی انتظامیہ کو مثلاً کانپور، یا مارہرا، جو کہ ایٹا ضلع میں ایک چھوٹا سا قصبہ ہے، میں ہندو مسلم فسادات کو بھڑکانے کے لئے کٹہرے میں کھڑا کیا گیا۔ جہاں تک کانپور کا تعلق ہے ایک فسادی مسلم ہجوم کی طرف سے جارحانہ اقدام نے واقعات کے ایک ایسے سلسلے کی شروعات کیں جو ایک خونی ہنگامے پر منتج ہوئیں۔ مارہرا میں، ڈاکٹر ضیاء الدین کی کانگریس انتظامیہ کے خلاف یادداشت کے مطابق

بدگمانی کی وجہ تعزیہ کے جلوس کی طرف سے کانگریس کے جھنڈے کے بانس کو، غالباً اتفاقاً جھکا دینا بنی۔ یہ تعزیہ کے جلوس پر اینٹوں کے پھینکنے پر منتج ہوئی۔ اور پھر ساری تباہی اُمڈ پڑی۔ ایک غضبناک ہجوم تباہی مچاتا چلا گیا۔ متعدد ہندو مارے گئے، ان کی دکانیں لوٹ لی گئیں اور ان کے مندر کی بے حرمتی کی گئی۔ اشتعال انگیزی خواہ، کہیں سے بھی ہوئی ہو مسلمان بلاشبہ جارح تھے۔(68)

یہی سب کچھ نہیں ہے، پیر پور اور شریف کی رپورٹیں اور ضیاء الدین کی داستان الم میں بیان کی گئی بہت سی شکایات عمومی نوعیت کی تھیں اور کسی طرح بھی کانگریس راج کے دور سے مخصوص نہ تھیں۔ مثال کے طور پر سنہ 1893 سے بعد واقع ہونے والے فسادات، اگرچہ ان کی کثرت اور شدت میں اضافہ تحریک خلافت کے مابعد اثرات کے طور پر ہوا۔ نہ ہی نمائندگی اور حلقہ ہائے انتخاب کی ہیئت سے متعلقہ مسائل میں کوئی نیا پن تھا۔ یہ متعدد بار پنجاب، یوپی اور بنگال میں اٹھائے گئے اور ان کا جواب مساوی جوش و جذبے سے دیا گیا۔ ذرا معاہدہ لکھنو کے جلو میں ہونے والے شور شرابے، یا بنگال میں فضل حسین کی وزارت کے خلاف تعزیری کاروائی کی، پنجاب میں فضل حسین کی وزارت کے خلاف بے رحمانہ مہم اور علی برادران اور نام نہاد آل انڈیا مسلم کانفرنس میں ان کے نودریافت شدہ اتحادیوں کی طرف سے نہرو کمیٹی رپورٹ کی مذمت پر نگاہ ڈالئے۔(69)

تاہم 1930 کی دہائی کے وسط میں، ساختیاتی صورت حال میں اہم اگرچہ کم نظر آنے والی تبدیلی کی وجہ سے، بہت سے پرانے اندیشوں نے بالکل ایک نئی طرز کی شدت حاصل کر لی۔ اس وقت اس مباحثہ کو جس چیز نے تیزی عطا کی وہ یہ تھی کہ کس طرح وہ قوت اور اختیار، جو براہ راست 1935 کے ایکٹ سے برآمد ہوتے تھے مقابلے کو بڑھانے اور کشمکش کی حدود کو وسیع کرنے جا رہے تھے، اور کس طرح سماجی طبقات اور قومیتیں، جن کے مفادات 1935 کے ایکٹ میں تشکیل دیئے گئے آئینی انتظام میں سامراجی اختیار کی طرف سے عمدہ طریقے سے محفوظ کئے گئے تھے، ایک دوسرے کے خلاف ایک تکلیف دہ اور بعض اوقات مخاصمانہ تعلق میں لا کھڑے کئے گئے تھے۔ مقامی ادارے زیادہ سے زیادہ اس ناخوشگوار کشمکش میں الجھتے جا رہے تھے۔ یوپی جیسے علاقوں میں، جہاں میونسپلٹیوں کی تعداد غیر سرکاری ہندوستانیوں کی نمائندگی کے ساتھ ساتھ مسلسل بڑھتی جا رہی تھی، سرپرستی کے مضبوط نظام کو تقویت پہنچانے کیلیے وسائل پر قبضہ حاصل کرنے کے لئے تلخ

مقابلہ بازی کی واضح علامات پائی جاتی تھیں۔لہٰذا 38-1937 کے سال کیلئے میونسپل انتظام پر ایک رپورٹ میں یہ تحریر کیا گیا:

''اس سال کی کارکردگی، اسی غیر صحت مندانہ جماعتی اقدامات اور سازش عدم اعتماد کی تحریکوں کے بارے میں انہیں غیر مختتم جھگڑوں، تعیناتیوں کے سلسلے میں اسی اقربا پروری اور نا انصافی، مالی دائرے میں اسی لاپروا غیر ذمہ واری کی وجہ سے مسخ ہوگئی''۔(70)

اسی رپورٹ نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا کہ کس طرح 'بہت سی جگہوں پر فرقہ ورانہ تنازعات نے، تعیناتیوں، تبادلوں اور تقرریوں کی بنا پر ایک برا اثر ڈالا'۔ایک سال بعد تمیں سے زیادہ بلدیات کی انتظامیہ، فرقہ ورانہ نزاعات، جماعتی کشمکش اور سازشوں کی وجہ سے رسوا ہو گئی۔فرخ آباد، فتح پو، مین پوری، مسوری، بارانت، چندوسی، اور مرادآباد کے بورڈ بدترین مجرم تھے(71)۔

ساتھ ہی ساتھ، ایسے تنازعات ہمیشہ فی نفسہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان نہیں ہوتے تھے۔لیگ نے یہ رائے دی کہ کس طرح، عام سیاسی تنقیدوں کا مال مخالفت کے کاروبار میں موجود رہتا ہے، جس کی آواز غیر کانگریسی ہندوؤں کی طرف سے بھی اتنی ہی اٹھائی جاتی ہے جتنی مسلمانوں کی طرف سے اٹھائی جاتی ہے۔لہٰذا اس کے صوبے کے منہ پھٹ مسلمان گروپوں نے بی پنتھ کی حکومت کو محض اس وجہ سے الزام دیا کہ انہیں اثر رسوخ کا وہی درجہ حاصل نہیں ہے جو وزارت کے حامیوں کو ہے۔پس جوہری طور پر، ان کی شکایت کوئی مذہبی شکایت نہ تھی اگر چہ اس نے شدید فرقہ ورانہ شکل اختیار کر لی۔(72)

بعض مسلم زمینداروں کا طرز عمل اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ کس طرح طبقاتی مسائل اتنی آسانی سے بگڑ کر مذہبی جھگڑوں مین تبدیل ہو سکتے ہیں، کس طرح مخصوص مسائل کو اس قدر آسانی سے عوامی اکھاڑے میں لے آیا گیا اور انہیں پوری قومیت، کے ساتھ جوڑ دیا گیا۔اودھ کے تعلقداروں اور مشرقی اور مغربی یوپی کے زمینداروں دونوں کانگریس کے زرعی پروگرام بشمول یوپی کے مزارعت کے بل، کی مذمت کرنے کیلئے اسلام کا واہمہ کھڑا کیا، اگر چہ وہ بہت اچھی طرح جانتے تھے کہ برسراقتدار جماعت، وزارت کے قائم ہونے سے بھی پہلے زرعی اصلاحات کا تہیہ کئے ہوئے تھی، اور رفیع احمد قدوائی کی طرف سے پیش کئے گئے بل کا رخ استحصالی طبقے کی طرف

تھا نہ کہ خاص طور پر مسلم زمینداروں کی طرف۔ مسلم زمیندار اس حملے کا نشانہ بحیثیت کانگریس اور اس کی زمینی اصلاحات کے مخالف کے تھے (73) نہ کہ بحیثیت مسلم کے۔

اس طرح جب بمبئی کی وزارت نے شہر میں تمام جائیداد مالکان کو قابو کرنے کیلئے جائیداد ٹیکس کی ادائیگی کو لاگو کیا، تو مسلمانوں کی طرف سے یہ موقف اختیار کیا گیا کہ یہ ایک خلاف اسلام اقدام کے طور پر اختیار کیا گیا ہے کیونکہ مسلمان اپنی بچتوں کی سرمایہ کاری، سٹاک اور حصص میں کرنے کی بجائے جائیداد میں کرتے تھے اور وہ ایک خاصی بڑی تعداد میں مذہبی املاک رکھتے تھے۔ لیکن درحقیقت بڑی شکایت بمبئی کے گورنر بورن سے تھی، جس نے مسلم لیگ کے وزیر کو کابینہ میں شامل کرنے پر زور نہیں دیا تھا۔ اس وقت سے لے کر لیگ کے صحافیوں نے ہر اس کام کی جو وزارت کرتی تھی ممکنہ طور پر بدترین تعبیر کرنا شروع کر دی۔ (74)

ان مسلمانوں کے ادراک کے بارے میں کیا کہا جائے گا جو مثلاً یو پی کی وزارت کو ایک ہندو انتظامیہ، وزرا کو مرتد اور کانگریس کو ایک ہندو پارٹی سمجھتے تھے؟۔ یہ ٹھیک ہے کہ کانگریس کا ریکارڈ بھی بے داغ نہیں تھا اور دھا اور دیا مندر تعلیمی سکیموں کا تصور غلط تھا۔ (75) یو پی اور بہار میں اردو کو نظر انداز کرنا، باوجود گاندھی اور نہرو کے اردو موافق جذبات کے، شعوری تھا۔ (76) مسلمانوں کا ضلعی اور صوبائی کانگریسی صفوں میں جھگڑالو ہندوؤں کی موجودگی غیر معمولی نہ تھی، لیکن ان کا تحکمانہ رویہ اکساہٹ کی ایک بڑی، قابل ذکر مخالفت کا ایک ذریعہ تھا۔ ہامی پور کی کانگریس کمیٹی کے ضلعی سیکٹری رام گوپال گپتا نے رپورٹ دی:

''اگلے دن ڈسٹرکٹ بورڈ کی تعلیمی کمیٹی نے ہندومت کے خطرے کی چیخ و پکار پر، ہندو ارکان کے درمیان اتحاد کے نتیجے میں ایک ہندو چیئر مین منتخب کر لیا۔ مسلم امیدواروں کی ہندو فرقہ واریت کے ذریعے شکست نے مسلمان عوام کو ناراض کر دیا ہے، جو ایک مہاسبھائی ہندو اور ایک کانگریسی ہندو کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے۔ (77)''

بے چینی پیدا کرنے والے اور بھی عوامل تھے۔ اشرف نے کانگریس کے عہدیداروں کے ساتھ اپنی خط و کتابت میں ان میں سے کچھ پر روشنی ڈالی ہے۔ جولائی 1938 میں اس نے یہ واضح کیا کہ کس طرح کانگریس نے بعض معاملات میں مسلمانوں کے جذبات کو نظر انداز کیا ور ایسی بہت سی چیزوں کو واقع ہونے کی اجازات دی جنھوں نے اس بات پر زور دیا کہ وفود کی رہنمائی

کیلئے اردو کے کوئی اشتہار یا اردو میں کوئی نشانِ راہ نہیں تھے، مسلمان رہنماؤں کے نام پر کوئی دروازے یا محراب نہیں تھے اور آخری بات کہ کانگریس نگر میں گائے کی حفاظت اور ہندی کا پروپگنڈا جاری رکھا گیا۔ اشرف ان چیزوں کو معمولی باتیں سمجھتا تھا، لیکن ہچکچاتے ہوئے اپنے اندیشوں کو کم کرنے اور صحیح اقدام کرنے کی ضرورت کو تسلیم کرتا تھا۔ اس نے رائے دی کہ ''مسلمان شرکا پر اس کے نفسیاتی اثر کو مدنظر رکھتے ہوئے، اور خاص طور پر اس چیز کے پیش نظر کہ متعدد مسلم اخبارات نے آمادہ سامعین کے سامنے مبالغہ آرائی کے لئے اسے منتخب کیا ہے، ہمیں پوری پوری احتیاط کرنی چاہئے کہ مہا کوشل کا کانگریس کا اجلاس تمام ممکنہ احساسات کا خیال رکھے۔(78)

لیگ الزامات کی روشنی میں وزارتوں کی کارکردگی کی فردمیزان تیار کرنا جان جوکھوں کا کام ہے، لیکن لیگ کے کانگریس کو زچ کرنے کو پس منظر میں رکھ کر ایسی منظم مہم کے پیچھے محرکات سے پردہ ہٹانا ایک وقیع کام ہے۔

یہ ثانوی لٹریچر میں اکثر نظر انداز کر دی جانے والی ایک نا قابل تردید حقیقت ہے کہ کانگریس اور اس کے اتحادی شراکت دار نے قانون سازی کے ایک جرأت مندانہ پروگرام کا بیڑا اٹھایا، خاص طور پر کاشتکار طبقے کے مفادات کا تحفظ کرنے کیلئے (79)۔ شمال مغربی سرحدی صوبے میں نوبت چوکیداری کو ختم کر دیا گیا۔ زرعی قرضداروں کی امداد کے ایکٹ نے قرض خواہوں کی طرف سے وصول کئے جانے والے سود کی شرح کو محدود کر دیا، اور قرض خواہوں کے واجب الادا سود کو یکم اکتوبر1937 کو کالعدم کر دیا(80)۔ یو پی میں مزارعت کا بل قانون سازی کا ایک عمدہ نمونہ اور1952 میں زمینداری کے خاتمے کا پیشرو تھا۔ سی پی اور برار میں قرضے میں تخفیف کا ایکٹ، سی پی کا جائیدادوں کی محصولات اراضی کی نظر ثانی کا ایکٹ اور سی پی مزارعت (ترمیمی) کا ایکٹ دوررس قانون سازی کی مثالیں ہیں۔ صوبے کے گورنر نے یہ تسلیم کیا کہ 'کانگریس کے پروگرام بہت قابل قدر ہیں اور بلاشبہ کانگریس بطور ایک تنظیم کے ایک بہتر ہندوستان کے نصب العین کے لئے جدوجہد کر رہی ہے۔(81) اُڑیسہ میں مزارع کو آزادی کی بہتر حالت میں رکھنے اور اسے مالک زمین کے ساتھ معاہدے سے آزاد کرنے اور قرض سے نجات مہیا کرنے کے لئے سنجیدہ کوششیں کی گئیں۔(82) اور یہ آخری بات کہ بمبئی میں گورنر نے زرعی قرض داروں کی نجات

کے ایکٹ کی اہمیت قانون ساز اداروں کی طرف سے چھوڑی جانے والی میراث، کے طور پر تسلیم کیا اس کا عام تاثر یہ تھا کہ وزارت، عوام کی خدمت کرنے کے حقیقی نصب العین کے جذبے سے معمور تھی، اور یہ کہ اس کی کارکردگی یقیناً بری نہ تھی۔ اور جب آدمی اس حقیقت کے عجیب وغریب موقع کو ذہن میں رکھتا ہے، کہ وزرا اور بہت سے قانون سازوں کو اپنے کام کا اس سے پہلے کوئی تجربہ نہ تھا۔۔۔تو یہ قابل ذکر طور پر اچھا تھا اور مستقبل کے لئے اچھی امید کا حامل تھا،(83)

یوپی کے گورنر کو یقین تھا۔ اور اس کی رائے پر شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ کہ صوبائی وزارت نے فرقہ ورانہ معاملات میں قابل تعریف حد تک اچھی کارکردگی کا مظاہرہ کیا، اور اس کی کچھ پالیسیوں نے، جیسا کہ دیہی ترقیاتی سکیم، نے مسلمانوں کو فائدہ پہنچایا۔(84) وہ سرکاری مالازمتوں میں بہت اچھے رہے، اور انہوں نے صوبائی انتظامی سروس میں39.6 فیصد، عدلیہ کی سروس میں 25 فیصد اور یوپی زرعی سروس میں درجہ اول کے مناسب 24.4 فیصد حاصل کئے(جدول1) اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں کہ بمشکل ہی کوئی ایسا معاملہ تھا جہاں گورنر نے، محصور، مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کیلئے اپنے خصوصی اختیارات استعمال کئے ہوں۔ سی پی، بہار اور بمبئی میں بھی کہانی اس سے مختلف نہ تھی۔ سی پی کے مسلمانوں نے، اب تک کانگریس کی وزارت کے ہاتھوں کسی شدید ناانصافی کا سامنا نہیں کیا۔ انہوں نے اس حقیقت کا ذکر کیا کہ یہاں اور دوسری جگہوں پر وزرا تنقیدوں کے بارے میں حساس تھے، اور جہاں مسلمانوں کے مفادات متاثر ہوتے، وہ رحمدلی کی جانب غلطی کرنے پر تیار رہتے تھے۔ بمبئی کی وزارت نے جامعہ ملیہ اسلامیہ اور اس کے وائس چانسلر ذاکر حسین کی طرف سے مقرر کردہ نصابی کتب کو واپس لے لیا۔ اس نے گائے کے ذبیحہ پر پابندی لگانے سے بھی انکار کردیا۔ سی پی کی حکومت نے ودیا مندروں کے خطوط پر مسلمان لڑکوں کیلئے اردو سکولوں (بیت الاسلام) کی مالی امداد کرنے کیلئے مسلمان عطیہ دینے والوں کو ایسا کرنے کی اجازت دے دی۔(86)

جدول 1

یوپی کی سرکاری ملازمتوں میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی نمائندگی

ملازمتیں	ہندو		مسلمان	
	تعداد	فیصد	تعداد	فیصد
سول				
انتظامی فی سروس	175	52.5	132	39.6
تحصیلدار	106	54.99	84	43.6
نائب تحصیلدار	117	55.9	87	44.1
زرعی سروس				
درجہ اول	9	64.2	3	24.4
درجہ دوم	32	76.0	5	12.01
ماتحت	401	73.3	137	25.0
پولیس				
ڈی ایس پی	28	56.0	14	28.0
انسپکٹر	105	46.4	68	30.0
سب انسپکٹر	1029	54.2	832	43.8
ہیڈ کانسٹیبل	898	35.2	1638	64.4
نائیک	884	51.5	883	47.9
کانسٹیبل	14.63	53.00	12289	46.4

تعلیمی ملازمتیں

درجہ اول	11	73.3	4	26.7
درجہ دوم	78	73.6	14	13.2

ماتحت ملازمتیں

تدریسی شعبہ	1062	69.0	372	24.2
معائنہ شاخ	169	64.0	85	32.2
عدالتی سروس	159	72.0	55	25.0

طبی سروس

سول سرجن	25	83.0	4	13.3
میڈیکل آفیسر	78	75.0	21	20.1
اسسٹنٹ	271	80.4	61	18.1

انجینیر سروس

درجہ اول	3	60.0	1	20.1
درجہ دوم	21	72.4	3	10.4
ماتحت	104	91.0	8	7.0

محکمہ انکم ٹیکس

درجہ اول	24	61.5	12	30.7

جنگلات کی ملازمتیں

رینجرز	87	80.5	20	18.5
ڈپٹی رینجر	175	74.4	59	25.1

کوآپریٹوسوسائٹیاں

گزیٹڈ افسر	5	62.5	3	37.5
ماتحت	120	77.0	36	22.9

نوٹ 39-1938 کیلئے محکمہ تعلیم کی طرف سے مسلمان اداروں کو دی گئی گرانٹ (لوکل بورڈوں کی طرف سے دی جانے والی گرانٹوں کو منہا کر کے) کی رقم تھی 3,83,201 روپے اس میں عربی مدارس کو دی جانے والی خصوصی گرانٹ 48,396 روپے بھی شامل تھی۔

ذریعہ: جی بی پنت کا یوپی پریس کنسلیٹو کمیٹی کے نام 11، جنوری 1939 کا خطاب، L/p&j/8/686 انڈیا آفس لائبریری وریکارڈ (آئی ایل او آر)۔

تاہم، آخر میں، ہمیں اس حقیقت کے ساتھ حساب چکانا پڑے گا کہ مسلمانوں کی شکایات وجود رکھتی تھیں، اور یہ کہ ان کو دلائل کے کسی بھی عمل سے ختم کرنا انتہائی مشکل تھا۔ کانگریس راج کے اڑھائی سال بعد، مسلمان، کانگریس کے صوبوں میں (اقلیتوں کے مسلسل جبر کی مثالوں سے گھرے طور پر تلخی کا شکار تھے (جسے بڑی حد تک ثابت کرنا بہت مشکل ہے لیکن اس کے باوجود یہ اس ماحول کی علامت ہے جو اس وقت چھایا ہوا تھا)۔

اس کے ساتھ ہی ساتھ، ان کے نقطہ نگاہ سے، کانگریس کے ہندوستانی رائے کی واحد ترجمان اور راج کے ساتھ گفت وشنید کرنے والی واحد جماعت ہونے کے دعوے کی اہمیت برطانوی حکومت کے ساتھ ان کی سودا بازی کی صلاحیت سے پہلے انکی اپنی حثیت کو محفوظ بنانے کی پریشانی سے حالت مزید خراب ہوگئی۔ اس کا نتیجہ یقیناً، مسلم لیگ کی مضبوطی، مسلمانوں کے مطالبات کے واضح ہو کر سامنے آئے۔ اوران مطالبات کو بہت اونچی سطح پر لے جانے کی صورت میں ظاہر ہوا۔ مطالبات یہ تھے کہ مستقبل کے آئینی انتظامات آبادی کی بنیاد پر نہیں بلکہ قومیتوں کی بنیاد پر ہونے چاہئیں، یہ کہ مسلمانوں کے ساتھ ہندوؤں کے برابر سلوک کیا جائے، اور یہ کہ کوئی بھی آئینی تبدیلی دونوں قومیتوں کی منظوری اور رضامندی کے بغیر نہ کی جائے۔ مطالبات کی بنیاد پارٹیوں کی بجائے قومیتوں پر رکھنے سے مسلم لیگ کو توقع تھی کہ وہ اس امر کا فائدہ اٹھائے گی کہ ہندو مہاسبھا کانگریس کے دعوں کی مخالفت کرتی تھی، جب کہ نچلی ذاتیں ابھی تک یہ مطالبہ کر رہی تھیں

کہ انہیں علیحدہ شمار کیا جائے۔ یہ مطالبہ پاکستان کے خطوط واضح کرنے کی طرف پہلا ٹھوس قدم تھا، یہ بالکل کانگریس کی وزارتوں کا نتیجہ تھا مسلم لیگ کی کامیابی ان ادراکات کو حقیقی بنانے میں تھی۔

3

محمد علی جناح نے جنگ کی پکار لاہور کے شہر میں دی، جو کہ ثقافتی ملاپ اور یک جہتی کا شہر تھا۔ نرم اور معتدل سیاسی رہنما، جس کی تربیت دادا بھائی نوروجی کی آزادخیالی کی روایات میں ہوئی تھی، اب غصے اور سرکشی کے انداز میں بولنے لگا تھا، ہر طرف چونکا دینے والے اشارات بھیجتے ہوئے، کانگریسی مسلمانوں بشمول ابوالکلام آزاد کے جس نے تازہ رام گڑھ میں اپنے ہم مذہبوں کیلئے سیاسی ایجنڈا پیش کیا تھا، کی زبردست پریشانی کا سبب بنتے ہوئے جناح صاب نے 'دو قوموں، کی بات شروع کر دی، مسلمانوں کے اپنے وطن، اپنی سرزمین اور اپنی ریاست کی بات۔ تکثیری اور مخلوط قومیت کے نظریے کو جھٹلاتے ہوئے، جس کی وکالت حکیم اجمل خان، انصاری اور آزاد نے اس قدر تندہی سے کی تھی، جناح نے یہ دلیل دی کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی ایک قومیت کی تشکیل کرنا ایک خواب تھا۔ وہ دو مختلف تہذیبوں سے تعلق رکھتے ہیں جن کی بنیاد باہم متصادم نظریات اور مقابلے پر ہے۔ ایسی دو قوموں کو ایک واحد ریاست کے اندر جوتنا، بڑھتی ہوئی بے اطمنانی اور کسی بھی ایسے ڈھانچے کی، جو ایسی ریاست کی حکومت کیلئے تعمیر کیا جائے گا، حتمی تباہی پر منتج ہوگا۔

یہ بدشگونی والے الفاظ تھے، لیکن پھر بھی انہوں نے متحدہ ہندوستان کے امکان پر آخری پردہ نہیں گرایا۔ ہندو ہندوستان، کے خلاف جہاد اللہ اکبر کے نعروں کے درمیان شروع ہوا، لیکن قرارداد پاکستان میں استعمال کی جانے والی تراکیب کا مفہوم غیر واضح رہا۔ امید کی کرن یہ تھی کہ جناح نے، گو کہ شعوری طور پر، اپنی قوم کی تعریف کرنے سے انکار کر دیا۔ اور اس طرح اپنی سکیم کو مختلف تشریحات کیلئے کھلا چھوڑ دیا۔ وائسرائے نے اسے، بڑی حد تک سودابازی کی شکل میں خیال کیا۔۔۔ اس (جناح) کے موقف کی نصف قوت یہ ہے کہ اس نے اس کی تعریف کرنے سے انکار کیا، اور مجھے بالکل یقین ہے کہ اب بھی اگر اسے سے پوچھا جائے تو وہ انکار کر دے گا۔۔۔ (87) ای۔ جے بیتھال، جو کہ بنگال چیمبر آف کامرس کا صدر اور ایک کائیاں سیاسی مبصر تھا، نے مارچ 1940 میں یہ تبصرہ کیا کہ جناح غیر مختتم بحثوں میں الجھنے سے بچنے کیلئے پاکستان

کی سکیم، کی تفصیلات میں گھسیٹا جانا پسند نہیں کرتے، جو غالباً ان کے اپنے مقدمے کیلئے نقصان دہ ہوگا۔ایک گھنٹے کی طویل گفتگو کے بعد بھی جناح نے مستقبل کی آئینی تجاویز پر اپنے ارادے کے اظہار پر مجبور ہونے سے انکار کر دیا۔ان کی بنیادی دلچسپی اپنی قوت اور اثر و رسوخ بنانے کے دوران کانگریس کو باہر رکھنا تھی۔(88) کانگریس کی وزارتوں کے استعفے، برطانوی حکومت کی، جنگ کے دوران مقامی اور عالمی مجبوریوں کے ساتھ مل کر، مستقبل کے قائد کو اپنے مخالفین اور بدگوؤں کو مات دینے کیلئے اپنا، پاکستان، کارڈ کھیلنے کے قابل بنا دیا۔ایک دہائی سے زیادہ عرصے پہلے کانگریس کی قیادت کی طرف سے مسترد کئے جانے کے بعد، آخر کار انہوں نے گویا، اپنا اخلاقی حق حاصل کر لیا تھا، اور مسلم انڈیا، کے اگر واحد ترجمان نہیں تو سب سے بڑے ترجمان کے طور پر سنے جانے کے اپنے سیاسی دعوے کو منوا لیا تھا۔

تاہم قراردادِ پاکستان، کے بارے مین پہلے ردعمل نے لیگ کے متشدد لوگوں کے لئے بہت زیادہ تسکین فراہم نہیں کی ہوگی۔سکندر حیات خان، جو اپنی سیاسی حدود میں جناح کی مداخلت کے خلاف تھا، پریشان تھا کیونکہ اس قرارداد نے جس کا مسودہ اس کی طرف سے لاہور میں تیار کیا گیا۔ مرکز کے ساتھ واضح تعلقات کی گنجائش تھی تا کہ ہندوستان کی قومی وحدت کی حفاظت کی جا سکے۔(89) دوسری جگہوں پر مسلمان رہنما بھی مایوس تھے۔بمبئی میں انہوں نے جناح کی سکیم میں کوئی ایسی چیز نہ دیکھی جو ان کے اعتماد کو سہارا دے سکے۔ وہ بہترین بات جو کسی مسلمان نے کہی۔۔۔یہ ہے کہ جناح اسے (پاکستان کو) ایک سودا بازی کے ہتھیار کے طور پر استعمال کر رہے ہیں،(90) جو کہ ایک ایسا تاثر ہے جسے دوسرے حلقوں میں بھی رد کرنا آسان نہیں ہے اس قدر بعد تک جتنا کہ 1946 کا موسم بہار تھا، جب میسور کے سر کے خطاب یافتہ دیوان، مرزا اسماعیل سے پوچھا گیا کہ آیا جناح کے پاکستان کے بارے میں سنجیدہ ہیں تو انہوں نے کہا: نہیں، یہ سیاسی کھیل میں ایک چال تھی۔(91) یو پی میں بھی تصور پاکستان کو طویل عرصے تک ایک سودا بازی کی ترکیب سمجھا جاتا رہا،' کانگریس کے مطالبے کا ایک جوابی مطالبہ۔(92) نواب چھتاری کے جیسے لوگ، جو کہ نیشنل ایگریکلچرسٹ پارٹی کے بانی تھے، اس بات کے بارے میں غیر یقینی کا شکار تھے کہ، ہندو اکثریتی صوبوں،(93) میں قراردادِ لاہور مسلمانوں کا تحفظ کس طرح کرے گی۔ان علاقوں کے مسلمان یقیناً تقسیم کے امکان پر ناخوش تھے،(94) ان کے اندیشوں کی اگست 1947 میں تصدیق

ہوگئی جب جناح کے پاکستان نے صرف اکثریتی علاقوں میں رہنے والوں کو ایک وطن مہیا کیا لیکن دوسری جگہوں پر نہیں (95)

پھر اور لوگ تھے۔ سوشلسٹ، آزاد کی نسل کے کانگریس کے مسلمان، جمعیۃ العلما کے علما، احراری، شیعہ، خدائی خدمتگار اور مومن۔ جنہوں نے دوقومی نظریے کو رد کر دیا، اگرچہ ہمیشہ ایک ہی اسباب کی بنا پر نہیں، اور بڑی شدت سے متحدہ ہندوستان کے اپنے تصور کے ساتھ وابستہ رہے (96)۔ آل انڈیا احرار کانفرنس جو 1943 اور 1945 میں منعقد کی گئی اور جس میں مولانا عطاالله شاہ بخاری اور مظہر علی اظہر نے شرکت کی، نے ملک کو تقسیم کرنے کے جناح کے منصوبے کی مذمت کی۔ 1945 میں کرشماتی رہنما، عبدالقیوم انصاری کی طرف سے بلائی گئی مومن کانفرنس نے بھی اسی طرح کا موقف اختیار کیا، انصاری نے کہا کہ پاکستان کا نعرہ متمول مسلمانوں کی طرف سے اپنے غریب ہم مذہبوں کو پیسنے کیلئے ایجاد کیا گیا ہے۔ جمعیۃ العلما، جس نے 1939 میں (97) مکمل آزادی کو اپنا نصب العین قرار دیا تھا، کے قومی مقاصد کی عکاسی مولانا حسین احمد مدنی، احمد سعید اور کفایت الله جیسے اہل علم اور ممتاز حضرات کی سرگرمیوں سے ہوتی تھی، اپنے مذہب کے ساتھ مخلص رہتے ہوئے انہوں نے ہندوستان کی آزادی اور وحدت کیلئے بڑی قربانیاں دیں۔ ان کی توہین کی گئی، انہیں دھتکارا گیا اور ان پر پُرتشدد حملے کئے گئے، (98) لیکن انہوں نے سیاسی رجعت پسندی اور مذہبی جنونیت کی قوتوں کے سامنے ہتھیار ڈالنے سے انکار کر دیا۔ ان کے کردار کو نہ ہی مٹانا اور نہ ہی مورخ کے حاشیے پر منتقل کرنا چاہیے۔ ایک مرکب قومی نظریہ کے ارتقا میں جیسے بلاشبہ 48-1947 کے تاریک دنوں میں ایک جھٹکا لگا، جبے اور عمامے والے لوگوں نے اتنا ہی کردار ادا کیا، جتنا کہ مغربی تعلیم یافتہ اہل دانش کے درمیان ان کے جوڑی داروں نے۔

آخری بات، جناح صاحب کے اپنے قریبی ساتھیوں میں سے کچھ نے جو اپنے آپ کو اپنے سماجی ماحول اور ثقافتی مرکز سے جدا کرنے کے قابل نہ تھے، نے نکتہ چینی کی اور ہچکچاتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسماعیل خان اور نواب چھتاری نے، جو نہرو خاندان کے دوست تھے، ہندوستان میں رہنے کا فیصلہ کیا۔ خلیق الزمان جو آزادانہ اور مرکب سماجی اخلاقیات میں پروان چڑھے تھے ایک مخمصے کا شکار ہوگئے۔ کافی عرصے تک وہ متذبذب رہے۔ لیکن جب گویا کہ حقیقت ان پر منکشف ہوگئی تو انہوں نے ایک بے چینی اور ندامت کے احساس کے ساتھ پاکستان کا سفر

کیا۔ اپنی نسل کے اور بہت سے لوگوں کی طرح وہ اپنے عقیدے کی علامات کو الوداع کہتے ہوئے بہت دکھی تھے۔ یعنی لکھنو اور مٹیا برج کی امام بارگاہوں کو اجمیر اور دہلی میں مقدس مزارات کو، اور اودھ میں بانسہ، ردولی، کاکوری، اور دیوا شریف کی درگاہوں کو۔ وہ لکھنو اور دہلی سے جو میر انیس اور غالب کے شہر تھے یا اودھ کے قصبات سے جو ثقافتی اور علمی زندگی کے مراکز تھے، اپنے رشتے توڑتے ہوئے بہت رنجیدہ تھے۔ غالباً 'پاکستان، نامی سرزمین میں اپنی آمد پر انہوں نے انیسویں صدی کے اردو کے شاعر میر تقی میر کے جذبات کی گونج سُنی ہوگی:

کیا بود باش پوچھو ہو، پورب کے ساکنو!
ہم کو غریب جان کے ہنس ہنس پکار کے
دلی کہ ایک شہر تھا عالم میں بے مثال
رہتے تھے منتخب ہی جہاں روز گار کے
اس کو فلک نے لوٹ کے ویران کر دیا
ہم رہنے والے ہیں اسی اجڑے دیار کے

باڑ کے دونوں جانب یادیں تھیں، نسلوں تک ایک مشترکہ ورثے کے ساتھ پہلو بہ پہلو رہنے کی یادیں، دوستوں اور طویل عرصے کے تعلقات کی یادیں۔ پاکستان کی پیدائش نے ثقافتی تعلقات کو قطع کر دیا اور اس علمی روایت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، جو نہ ہندو تھی نہ مسلم، بلکہ جوہری طور پر ہندوستانی تھی۔ قرۃ العین حیدر کا اردو ناول 'میرے بھی صنم خانے' جو 1947 میں شائع ہوا، لکھنو کے ایک گروپ کے دکھ کو محفوظ کرنے میں کامیاب ہوا۔ جس کا متحدہ ہندوستان کا خواب 1946-7 کے المناک واقعات سے ریزہ ریزہ ہو گیا۔ ان کیلئے مصیبت لانے والی نصف شب کے وقت یا آزادی کی صبح منانے کیلئے کیا تھا۔ فیض احمد فیض کے الفاظ میں:

وہ انتظار تھا جس کا یہ وہ سحر تو نہیں
یہ وہ سحر تو نہیں جس کی آرزو لے کر
چلے تھے یار کہ مل جائے گی کہیں نہ کہیں
فلک کے دشت میں تاروں کی آخری منزل

سعادت حسن منٹو جیسا مصنف کس ملک سے تعلق رکھتا تھا۔ ہندوستان یا پاکستان؟ جب وہ

لکھنے بیٹھتا تھا تو ہندوستان کو پاکستان سے اور پاکستان کو ہندوستان سے علیحدہ کرنے کی، فضول کوشش کرتا تھا۔ وہ بار بار اپنے آپ سے پوچھتا تھا: 'جو کچھ غیر منقسم ہندوستان میں لکھا گیا اب وہ کس ملک کی ملکیت ہوگا؟ کیا اس کی بھی تقسیم کی جائے گی۔؟ (101) دوسرے اردو لکھاریوں بشمول جوش ملیح آبادی، کرشن چندر، خدیجہ مستور، خلیل الرحمٰن اعظمی، راجندر سنگھ بیدی اور امرلعل نے اپنے دکھوں اور تجربات کو اپنے مخصوص اسلوب میں دوسروں کے ساتھ بانٹا اور بیان کیا، خواجہ احمد عباس نے، جو کہ ترقی پسند مصنفین کی تحریک میں ایک مرکزی شخصیت تھی، آدمی کے اپنے ملک کی موت، کا مرثیہ لکھا۔ ہندوستان کو کس نے قتل کیا؟ اس نے غصے سے پوچھا:۔۔۔۔۔۔ یہ بات کہ ایک سامراجی طاقت نے ہمارے ملک کی تقسیم کا منصوبہ بنایا، حیرت انگیز نہیں ہے، حیرت اور المیہ یہ ہے کہ ہندوستان، اپنے بچوں کے ہاتھوں قتل کیا جائے، (102)

4

لہٰذا ایسا پاکستان کیوں وجود میں آیا جس نے مسلمانوں کے مفادات کا اتنے خراب طریقے سے تحفظ کیا؟۔ پاکستان کے ایک بری طرح تعریف کئے گئے اور دھندلے تصور نے اتنی بڑی تعداد میں عوام کو کیسے مسحور کیا، جناح کو ایک علیحدہ مسلمان قوم کی علامت کو تخلیق کرنے اور مقبول بنانے کے قابل کس چیز نے بنایا۔ کانگریس نے قومی وحدت کی اتنے جوش وجذبے کے ساتھ علمبرداری کرنے کے بعد زیادہ مزاحمت پیش کئے بغیر دوقومی نظریے کے آگے کیوں ہتھیار ڈال دیئے جیسا کہ آزاد نے ماضی کا تذکرہ کرتے ہوئے وضاحت کی، کیا یہ ایک دھوکہ تھا، یا سیکولر قوم پرستی کی ناکامی کا خفی اعتراف تھا؟ یا کیا ہمیں اس کے سراغ نہرو کے دو بیانات میں تلاش کرنے چاہیں؟۔۔ ایک اپریل 1940 میں دیا گیا، جب اس نے میلکوم ڈارلنگ کو بتایا کہ وہ پاکستان کو قبول کرلے گا بجائے اس کے کہ آزادی حاصل نہ کی جائے (103)، اور دوسرا 1960 میں جب اس نے لیونارڈ موسلے کے سامنے اعتراف کیا: 'حقیقت یہ ہے کہ ہم تھکے ہوئے لوگ تھے اور ہماری عمریں بڑھ رہی تھیں۔۔۔ تقسیم نے ایک بار پھر نکلنے کا راستہ پیش کیا اور ہم نے اسے حاصل کر لیا۔۔۔ (104) یا غالباً ملک کی جسم تراشی کیلئے کانگریس کی خاموش منظوری کے انتہائی معنی خیز موثر بہ ماضی جواز میں 1952ء میں پہلے عام انتخابات کے موقع پر ہندوستانی حلقہ انتخاب کے نام اپیل میں یہ بیان کیا گیا: ''آزادی کی قیمت تقسیم تھی۔ کانگریس اور اس کے رہنماؤں نے آخری لمحے تک

تقسیم کے خلاف مزاحمت کی اور انہوں نے صرف اس وقت ہتھیار ڈالے جب انہوں نے محسوس کیا کہ اس کا متبادل یا غیر ملکی حکمرانی کا غیر متعین عرصے تک دوام تھا یا خانہ جنگی یا دونوں تھے۔ 47-1946 میں مسلم لیگ کے ساتھ اتحادی حکومت کے مختصر تجربے نے اس بات کی نشاندہی کی کہ کانگریس کی سیکولر قوم پرستی اور مسلم لیگ اور دوقومی نظریے کے درمیان کوئی حقیقی تعاون ممکن نہیں تھا۔ ایک مضبوط اور مستحکم مرکزی حکومت کا پرامن ذرائع سے قیام صرف تقسیم کے ذریعے ہی ممکن تھا۔ اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ تقسیم کے بغیر ہرگز کوئی انتقال اقتدار نہ ہوتا، یا پورا ہندوستان ایک خانہ جنگی کی لپیٹ میں آجاتا، جس کے نتائج لامحدود طور پر 1947 کے نصف آخر کے واقعات کی نسبت زیادہ المناک ہوتے۔ (105)

اوپر بیان کئے گئے کچھ سوالات سے جیسا کہ بلاشبہ 1953 کی الیکشن کی اپیل میں پیش کئے گئے کچھ سراغوں کے ساتھ تناظرات کے ایک وسیع دائرے میں نمٹا گیا ہے۔ اول دوقومی نظریہ کے حامیوں میں، جو مسلم قوم پرستی، کو ہندو غلبے والے وفاقی ڈھانچے مین اس کے مستقبل کا دراک کرنے ہوئے، قومیت کے مطالبے کے ساتھ منسلک سمجھتے ہیں اور جو سیکولر قوم پرستی، کو ایک ایسے معاشرے میں جہاں 'تقسیم کرنے والی قوتیں جوڑنے والی قوتوں کی نسبت زیادہ طاقتور ہوں' بے جا سمجھتے ہیں۔ (106) پس ہندو مسلم دشمنی 'ہندوستان کی تاریخی منطق میں جاگزین تھیں (107) فرزانہ شیخ مباحثے کو زیادہ شائستہ سطح پر لے گئی ہیں، یہ دلیل دے کر کہ 'مسلم سیاست' کا ارتقا اور آخر کار تقسیم کی پکار کو ان خیالات سے تحریک ملی تھی جو مسلمانوں کو دوسروں سے علیحدہ ایک مکمل وجود کے طور پر دیکھتے تھے، مسلم اخوت کے نصب العین کے شعور سے، مسلم ثقافت کی برتری پر یقین ہے، اور اس ادراک سے کہ مسلمانوں کو مسلم حکومتوں کے ماتحت ہی رہنا چاہئے' (108)

دوقومی نظریے کی ایسی عمدہ تعبیرات اور ساتھ ہی ساتھ اس کی بھونڈی تشریحات کی بنیاد اول اول اس غلط یقین میں ہے کہ مسلم قوم پرستی کے نظریہ سازوں کے ہاں مشترکہ مثالی نمونے یا مشترکہ اسلامی ڈھانچے ہیں، جو برصغیر میں اسلام اور مسلمانوں کے مقام و مرتبے کا تعین کرنے کا ایک نقطہ آغاز تھے۔ کیا محمد علی اور انصاری دنیا کے بارے میں ایک ہی تصور رکھتے تھے؟ کیا مظفر احمد اور فضل الحق کا ایک مشترکہ نقطہ نظر تھا؟ کیا آزاد کے سیکولر تصور اور جناح کے دوقومی نظریہ کے ساتھ تمسک میں کوئی مطابقت تھی؟ کیا دیوبند، ندوۃ العلما اور فرنگی محل کے علما کے نقطہ نظر میں کوئی فرق نہ

تھا؟ علاوہ ازیں، اگر محض بحث کی خاطر کوئی تسلیم بھی کرلے کہ سیاسی طیف کے آر پار کوئی مشترکہ نقطہ نظر تھا، تو احراروں، خاکساروں، خدائی خدمتگاروں اور مومن کانفرنس کے پیروکاروں شیعہ سیاسی کانفرنس اور جمعیۃ العلما کو کیا مقام دیا جائے گا؟ (109) ایسے گروپوں کا وجود پرزور طریقے سے یہ پیغام دیتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی ایک سیکولر اور قوم پرستی کی روایت بھی تھی جسے بھلایا نہیں جانا چاہئے اور ان کے نقطہ نظر کو فاتحین، یا پاکستان کے بانیوں کے دلائل کے نیچے ڈبونہیں دینا چاہئے۔ (110)

مزید برآں، دوقومی نظریے کی بنیاد یہ غلط نظریہ ہے کہ ہندو اور مسلمان دو مکمل، خود مختار دو وجود ہیں، جن کے درمیان کوئی مشترکہ رابطے اور تعلق کے کوئی نکات نہیں ہیں، اور یہ کہ مذہبی وفاداری کو، بین سماجی تعلقات پر مبنی تعلقات اور رشتوں، بین الثقافتی تبادلوں، اور نقطہ نظر کی اصلاح کی ضرورت ہے جو مذہب کی فوقیت پر زور دیتا ہے، تا کہ تقسیم کی تحریک کو اس کے صحیح تناظر میں سمجھا جاسکے، اور اسے ناقابل سامراجی دور کی طرف پیچھے کو جانے والے والی پیشرفتوں کا منطقی، نتیجہ نہ سمجھا جائے۔

اس بات کو دہرانے کی ضرورت ہے کہ فرقہ واریت، یا علیحدگی پسندی، اپنی خفیہ اور اعلانیہ شکل میں ہمیشہ معاشرے کے بڑے طبقات کو اپنی لپیٹ میں نہیں لیتی تھیں۔ یہ ہمیشہ بعض علاقوں میں محدود طبقات کو چھوتی تھیں۔ ان کے اثر عارضی ہوتا تھا کیونکہ مختلف گروہ جو کسی وقت میں مذہبی تنازعات میں الجھے ہوئے ہوتے تھے کسی دوسرے وقت پر ایک دوسرے کے ساتھ آشتی کے ساتھ رہتے ہوئے دیکھے جاسکتے تھے۔ بنگال کے گورنر نے، جہاں ہندو مسلم جھگڑے تقریباً اس علاقے کی مخصوص علامت تھے تبصرہ کیا کہ کس طرح دونوں قومیتوں کے عوام پرامن طریقے سے باہمی طور پر رہتے تھے، اور یہ کہ یہ بات صرف شاذ ونادر وقفوں سے ہی تھی کہ جب مذہبی جذبات بھڑک اٹھیں اور وہ ایک دوسرے کے ساتھ دشمنوں کا سا سلوک کریں اور تصادم واقع ہو جائے۔ (111) حالیہ مطالعہ جات ہندو اور مسلم 'عوامی' پرستش کے یکجان ہونے اور اعلیٰ یا 'کٹر' اسلامی روایت کی تعلیمات اور عمل کے، مخصوص جو ہندو شخصیات کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں ان عوامی رسومات کے ساتھ جو ہندو شخصیات کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں، امتزاج اور شراکت کا انکشاف کرتے ہیں، جیسا کہ بنارس کے مسلمان پارچہ بافوں کے معاملے میں۔ (112) ایسی مثالیں بھی ہیں جیسا

کہ مشرقی یوپی میں بہرائچ کی ایک مثال، جہاں1930 میں ہیضہ کی وبا سے مسلمانوں کو،اس وبا کو ختم کرنے کیلئے، بھوانی دیوی کی پرستش کرنے کیلئے ایک بڑی نفری میں شامل ہونے پر اکسایا۔۔۔جو یہ نشاندہی کرتی ہیں کہ مذہبی رکاوٹوں کو کس حد تک پھلاندا اور طرز عمل کے سخت ضابطوں کو توڑا جا سکتا ہے۔(113) یا وہ طریقہ جس میں، پیدائش شادی اور موت سے متعلق اسلامی رسومات بعض علاقوں میں منائی جاتی تھیں اگرچہ بعض اوقات اصلاح پسند تحریکوں کو ایک رعایت کے طور پر ان رسومات کو اسلامی رنگ دینے کیلئے (باہر کے لیبلوں کو) ترک کر دیا جاتا تھا۔ (114) 1921 کی مردم شماری کے مصنف نے یہ رائے دی، منظر عام پر عدم برداشت کا کٹر پن، جو کہ مذہب اسلام کا اپنی خالص تر شکل میں ایک نمایاں پہلو ہے، عوام تک نہیں پھیلتا۔ جو نامعلوم قوتوں کے ساتھ پر امن تعلقات قائم رکھنے کی اپنے ہمسایوں کی کوششوں کو تسلیم کرنے اور ان کی مدد کرنے پر خوب آمادہ ہوتے ہیں۔(115)

برصغیر ہندوستان کے مختلف علاقوں میں اسلام اور مسلم طبقات کے تاریخی ارتقا پر بہت سا کام کرنے کی ضرورت ہے۔ موجودہ مطالعات کی بنیاد پر ہم محفوظ طریقے سے مخلوط اور بین المذہب ہم آہنگی کے رجحانات کی مضبوطی کا کھوج لگا سکتے ہیں اگرچہ اس کی بڑھوتری نہ تو سیدھی تھی نہ ہی بغیر رکاوٹوں کے تھی۔ اسلام نے کشمیر میں اپنی لچکدار روایت قائم کی، جس میں ماقبل اسلام ایک عام اسلامی محاورے میں کے بہت سے سماجی ثقافتی طور طریقے کو شامل کیا۔ (116) اسلام نے پنجاب میں حاکمیت کے آزمودہ تصورات اور اسلوب مہیا کئے جنھوں نے طاقتور طور پر متقابل اقدار کا احاطہ کرنے کی خدمت انجام دی، بشمول قبائلی رشتہ داری کے۔ مذہب نے بنگال میں بہت سی شکلیں اختیار کیں اور ایسی اقدار اور علامات کو اپنے اندر سمو لیا جو ہمیشہ قرآنی نصب العینوں اور اصولوں سے ہم آہنگ نہیں تھے۔ قرآن اور حدیث کی اصل رکھنے والے ثقافتی محاورے ایک تیز تبدیلی کے عمل سے گزرے اور انہوں نے مقبول عام عقائد و اعمال کے ایک سیٹ کو جنم دیا، جنھوں نے جوہری طور پر دیہی بنگال کے ایک مقبول عام کلچر کی نمائندگی کی جس کی جڑیں قبل از اسلام کے ماضی میں تھیں(118) آخری بات، جنوبی ہندوستان میں اسلام نے عبادت کی ایک ایسی روایت کو ترقی دی جس کی خصوصیت، اپنے آپ کو عبادت اور عقائد مقامی طریقوں کے ساتھ تعلقات بنا لینے کی اپنی صلاحیت کی وجہ سے، اور خدا تک پہنچنے کی ایسی شکل پیش کرنے کی وجہ

سے جسے ان معاشروں میں پہلے موجود ذرائع سے حاصل کیا جا سکتا تھا اور اسے وسعت دی جا سکتی تھی اپنے قدم جمالئے۔ یہ تعبیر نہ تو تنزل پذیر تھی نہ ہی ہندومت سے فالتو قسم کے ماخوذات کی پیداوار تھی۔ درحقیقت، عقائد و اعمال کی شراکت وسعت پا کر ایک حرکی اور وسعت پذیر مذہبی نظام میں تبدیل ہو گئی تھی۔(119)

قوم پرست لکھاری 1940 کی دہائی میں اور اس کے بعد مخلوط قومیت کے تصور کیلیے ہمہ تن وقف تھے، جو ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد کا مرکزی پہلو تھا، اور انہوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ثقافتی انجذاب اور سماجی باہمی اختلاط پر زور دیا۔ ہمیں ایسے بتایا گیا کہ یہ غالباً انتشار اور افتراق کے عناصر کو نظرانداز کر کے ایک فرحت ناک تصویر کھینچنے کا رجحان تھا۔ لیکن پھر بھی ان کی دلیل کا اہم نکتہ کہ مختلف مذہبی عقائد کے پیروکار ہنگامہ خیز ادوار میں بھی باہم پرامن طریقے سے رہتے رہے تھے۔ گہرے طور پر ٹھیک تھا۔ نہرو کے احمد نگر جیل میں افکار اور آزادی کی رام گڑھ میں دروں بینی اگرچہ جدید دور کے ماہروں کیلیے عالمانہ مشقت سے محروم تھی لیکن وہ آج بھی اسی قدر برمحل ہیں جس قدر 1940 کی دہائی میں تھے۔ ہندوستان کی تقسیم نے ان کے نقطہ نظر کی کسی طرح بھی بے محل نہیں بنایا۔

اپنی کتاب میں جو 1971 میں شائع ہوئی کیمبرج سکول کے صدر شعبہ انیل سیال، نے اس عام مفروضے پر اعتراض کیا جس نے پچھلی دہائیوں کے تاریخی بیانات کو مسخ کر دیا ہے، کہ ہندوستانی مسلمان قومیت، نے لوگوں کے ایک ایسے اتحاد کی تشکیل کی جن کے حالات عمومی طور پر یکساں تھے۔ جن کے مفادات عمومی طور پر ایک تھے اور جن کی سالمیت عمومی طور پر مستحکم تھی۔ اس نے دلیل دی کہ سماجی معاشی ترقی کی ناہمواری نے مختلف صوبوں کے مسلمانوں کے درمیان اور ایک ہی صوبے کے مسلمانوں کے درمیان ویسی ہی عدم مساواتیں پیدا کیں جیسا کہ یہ ہندوؤں کے درمیان کر رہی تھی، معاشروں کے ایسے بے شکل، ایسے گڈمڈ ڈھیر ہیں، کوئی دو قومیں نہیں تھیں، کوئی ایک قوم بھی نہیں تھی، کوئی قوم ہی نہیں تھی، ہندوستان کیا تھا؟۔ قومیتوں کا قبرستان اور ان نئی قومیتوں کی ماں جو ابھی پیدا ہونے کی جدوجہد کر رہی تھیں۔(120)

اسی ڈھانچے کی تقلید کرتے ہوئے، پال براس نے زیادہ یقین کے ساتھ استدلال کیا کہ مسلمانوں کا علیحدگی کا نظریہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان معروضی اختلافات سے نہیں بلکہ

علامتوں کے انتخاب کے شعوری عمل کے ذریعے ان اختلافات کو استعمال کرنے سے نکلا۔ نہ ہی یہ یوپی کے مسلمانوں کے معروضی حالات کا نتیجہ تھا جو شہریت، تعلیم انگریزی تعلیم سماجی رابطوں اور سرکاری ملازمتوں میں ہندوؤں سے بہتر حیثیت رکھتے تھے۔(121) فرانسس رابنسن بھی ایسے ہی نتائج پر پہنچا؛ پسماندہ ہو جانے کے خوف نہ کہ خود پسماندگی نے، یوپی کے مسلمانوں کو اپنے آپ کو علیحدہ طور پر منظّم کرنے پر آمادہ کیا۔ صوبے میں ان کے اثر ورسوخ نے انہیں بہت موثر طریقے سے ایسا کرنے میں مدد دی۔(122) اگرچہ حال میں زیادہ قریبی طور پر رابنسن نے اسلامی روایات اور سیاسی علیحدگی پسندی، کے درمیان ایک بنیادی، تعلق ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ پال براس کے ساتھ ایک جاندار مباحثہ میں وہ ادعائیت پسندوں کے، یوپی کے ممتاز طبقے کے درمیان ایک مجرمانہ کردار ادا کرنے کے نظریے پر زور دینے کو بالکل اسی انداز سے رد کر دیتا ہے، جس طرح کہ فرزانہ۔

1980 کی دہائی کی بہت سی تحریروں میں بشمول سیال براس، رابنسن، کرس بیلی، ہیرلڈ گاولڈ، گیانندرا پانڈے اور زویا حسن کی تصانیف کے۔ یوپی کو ہندو اور مسلمان احیا کی تحریکوں کے مرکز کے طور پر دیکھا گیا، ایک بڑے اکھاڑے کے طور پر جہاں متقابل ممتاز طبقات نے اپنی سیاسی قوس کی تشکیل اور اس کی پیروی فرقہ ورانہ ڈھانچوں کے اندر کی۔ اس وقت سے لے کر مورخین رسمی سامراجی ڈھانچوں کے اندر اعلیٰ طبقات کی سیاست کے علاقے کا احاطہ کرنے کیلئے، ہندگنگا پٹی سے باہر کے علاقوں طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا ڈیوڈ پیج کینتھ جونز، عمران علی، ایان ٹالبوٹ، پریم چوہدری اور ڈیوڈ گلیمارٹین کی پنجاب پر تصانیف اور رفع الدین احمد، ایم رائے، کینتھ میکفرسن، رجت رائے، شیلا سین، اور سرنجن داس کی بنگال پر تصانیف نے مرکز نگاہ انفرادی اور اجتماعی طور پر یوپی سے برطانوی ہند کے مسلم اکثریتی صوبوں کی طرف منتقل کر دیا ہے۔

ڈیوڈ پیج نے پنجاب اور بنگال میں مانٹیگو چمسفورڈ اصلاحات کے گہرے تقسیمی اثرات کی تفصیل بیان کی۔ اس کی کہانی اس بارے میں ہے کہ کس طرح ہندو مسلم دشمنی صوبائی سیاست کی ایک مستقل خصوصیت بن گئی، کس طرح فرقہ ورانہ مفادات، فرقہ ورانہ مسائل کے گرد مرکوز ہو گئے، کس طرح مسلم رویے، صوبائی خودمختاری کے ابھرنے کے سلسلے میں تشکیل پا گئے اور کس طرح سامراجی تسلط کی حتمی واپسی کی طرف بڑھتے گئے۔(124)

ٹالبوٹ اور گلمارٹین، تقسیم کی جڑوں کا پنجاب میں کھوج لگانے کیلئے کہانی کو مزید آگے لے جاتے ہیں، ٹالبوٹ کے تجزیے میں، فیصلہ کن تبدیلی، اتنی دیر سے واقع ہوئی جتنی کہ 1946 کے صوبائی انتخابات ،جب زمینداروں نے توازن کو لیگ کے حق میں جھکا دیا۔(125) دوسری طرف گلمارٹین، تحریک پاکستان کیلئے حمایت کا کھوج سامراجی حکومت کی طرف سے قائم کئے گئے شدید تضادات کے درمیان، نظریاتی شناخت کی تلاش کے مفہوم میں لگاتا ہے۔ گلمارٹن کے نزدیک تحریک پاکستان کی حمایت نظریاتی شناخت کی تلاش اور نوآبادیاتی حکومت کے تضادات سے پیدا ہوئی: الفی رجحانات اور اسلامی تجدید ایک طرف، سامراجی ریاست کی طرف سے تشکیل دیئے گئے سیاسی مقاصد دوسری طرف۔ لیکن بہت سے ایسے سیاسی دباؤ جنہوں نے پاکستان کو پیدا کیا اور پنجاب کی تقسیم پر منتج ہوئے صوبے سے باہر ہی شروع ہوئے۔ پنجاب میں 1947 میں ہونے والے واقعات، ان وسیع تر لہروں کے مرہون منت تھے، جو سلطنت برطانیہ کے زوال کا کانگریس کے عروج کا، اور ہندوستان کے دوسرے حصوں میں مسلم لیگ کے ارتقا کا باعث بنے۔ بلاشبہ جناح صاحب کی سیاسی برتری نے جو آغاز میں پنجاب کی مرہون منت نہ تھی، آخر کار وہیں پر گہرے طور پر واقعات کو تشکیل دیا۔ لیکن آخر میں پنجابی مسلمانوں نے اپنے مستقبل کا خود فیصلہ کیا، کیونکہ 1946 کے انتخابات کے بعد پاکستان کی تخلیق سے انکار نہیں کیا جاسکتا تھا۔(126)

اس نوعیت کے مطالعات نے ہندوستان کی عظیم تقسیم، پر بحث کو تقویت بخشی، کیونکہ انہوں نے برطانوی ہندوستان کے حساس اہم حصوں میں، سیاسی علیحدگی پسندی کے بنیادی خدوخال کو واضح کیا، صوبائی اور مرکزی رہنماؤں کے درمیان تعلق قائم کیا، اور تحریک کے آلات کے طور پر سماجی ثقافتی باہمی تعلقات کی قوت کا کھوج لگایا۔ نظریے کی کشش۔ قوم پرستانہ یا بصورت دیگر کی بہترین تصویر کسی علاقے کے خصوصی تناظر میں نظر آتی ہے۔ اسی طرح سیاسی یا مذہبی قیادت کے ہاتھوں اس کے استعمال کی بھی۔

تحریک پاکستان اور فرقہ واریت، پر علاقائی مطالعات کسی طرح بھی ان تصانیف کی اہمیت کو کم نہیں کرتے، جو قومی منظر کا کھوج لگاتی ہیں، کل ہندوستان کے رہنماؤں اور تنظیمات پر توجہ مرکوز کرتی ہیں اور چوٹی پر ہونے والے واقعات کو واشگاف کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ مثال

کے طور پر انیتا اندر سنگھ، برطانوی، کانگریس اور مسلم لیگ کی حکمت عملیوں کے باہمی تعامل کے بارے میں ہمارے علم میں کچھ خلاؤں کو پر کرنے میں کامیاب ہوئی ہیں، وہ بہت حساسیت کے ساتھ انتقال اقتدار کے لئے ہونے والے مذاکرات میں تینوں فریقوں کے رویوں اور چالوں اور عوامل کا جائزہ لیتی ہیں جنہوں نے کانگریس اور برطانوی کو تصور پاکستان کو قبول کرنے پر آمادہ کیا(127)۔ ایسا بہت عام نہیں ہوتا کہ ایسے مذاکرات کی کہانی اتنی شفافیت اور مصروفیت کے ساتھ سنائی جائی۔

آر۔ جے مور، دہلی اور وائٹ ہال کے سرکاری ذہنوں کے اندر کی مفید بصیرت مہیا کرتے ہیں۔ *دی کرائسس آف انڈین یونٹی* برطانویوں سے آزادی چھیننے اور مطالبہ پاکستان کے جلوس ملک کو متحدہ رکھنے کے مسائل کے ساتھ نمٹتی ہے۔ چرچل کرپس اینڈ انڈیا اور ایسکیپ فرام ایمپائر، کثیر پہلو ہندوستانی مسئلے کو حل کرنے کیلئے لیبر پارٹی کی پالیسیوں کے ارتقا کا کھوج لگاتی ہیں۔(128)

اگر لیونارڈ موسلے، پنڈرل مون، وی پی مینن، ایچ ہوڈسن، اور جی ایس گپتا کے(129) پچھلے متون اور تشریحات کے ساتھ مور کی پر اثر تحقیقات کو ملا کر پڑھا جائے تو یہ آزادی اور تقسیم کے بارے میں برطانوی پالیسی اور حکمت عملی کے اہم پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہیں۔

ٹالبوٹ، گلماٹن انیتا اندر سنگھ اور مور کی تحریروں میں تصویر کشی کئے گئے بہت سے موضوعات، عائشہ جلال کی ممتاز خوبیوں والی تصنیف *داسول سپوکس مین: جناح، دا مسلم لیگ اینڈ واڈیمانڈ فار پاکستان* میں نمایاں طور پر مذکور ہوتے ہیں، یہ برصغیر میں ہنگامہ پرور اور پرتشدد واقع پر نمایاں طور پر پر انتہائی شستہ اگرچہ کسی طرح بھی تحکمانہ نہیں، بیان ہے، جلال نے تقسیم پر مباحثے کے معیار کو بلند کر دیا ہے، کسی بھی اور مورخ سے زیادہ وہ جناح کے ہوشیاری سے بھیس میں لپٹے ہوئے حربوں اور قرارداد لاہور کی اصلاحات کو دھندلا اور غیر واضح رکھنے کی معنویت کو نشان زد کرتی ہیں۔ اسیم رائے کے مطابق اس کے کام کی بنیادی اہمیت، قرارداد کو بطور شکوک اور قیاسات سے اٹھانے، اسے علمی استناد اور اعتماد دینے میں مضمر ہے۔(130)

مساوی طور پر اہم وہ طریقہ، جس سے بنگال اور پنجاب کی صوبائی دنیا کو واشگاف کیا گیا ہے، اور یہ دلیل ہے کہ پاکستان کے سادہ واویلے کے پیچھے، پیچیدہ اور متصادم مفادات کا ایک

پلندہ تھا، جن میں سے کچھ کا پاکستان کی اس شکل سے کوئی تعلق نہ تھا، جو مارچ 1940 میں لاہور تھا۔ آخری بات کہ جلال کی طرف سے پیش کیا گیا ماؤنٹ بیٹن کے کردار کا ملخص ایک ایسے شخص کا پرزور مواخذا ہے جس نے اتنے معمولی سے 'کرتب' کیلئے اتنے بلند بانگ دعوے کئے۔ یعنی ایک ایسا انتظامی آپریشن کیا جس نے لاکھوں لوگوں کو موت کے گھاٹ اتارا اور لاکھوں کو بے گھر کر دیا۔ اس کا عظیم آپریشن، ایک ذلت آمیز راہ فرار تھی، جس نے برطانویوں کے اپنے آپ کو ہندوستان کے فرقہ ورانہ پاگل پن کی سرپرستی کرنے کی بھونڈی ذمہ واری سے بری کرنے کے قابل بنا دیا۔

تاہم، اس بصورت دیگر دلچسپ تشریح میں قابل ذکر خلا ہیں۔ ایسا کیوں ہے۔ اس کی جزوی وجہ یہ ہے کہ کیونکہ عائشہ جلال کا تناظر اعلی سیاست اور تدبر پر مبنی ہے۔ اس کے تذکرے میں جناح ایک مرکزی مقام رکھتے ہیں۔ اس طرح کہ مفاداتی گروہوں کی بجائے صوبائی رہنما قائد کی حمایت کی قیمت بٹور رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ایک ابھرتی ہوئی تحریک کا اپنی ترقی اور ارتقا کے مختلف مراحل پر اپنے اجزا مختلف علاقوں اور سماجی طبقات سے اخذ کرنے کا کوئی مفہوم نہیں پاتے، نیز اس میں ان امور پر روشنی کا فقدان ہے جو کہ ایک ایسا پہلو ہے جس کا احاطہ فرزانہ شیخ ٹھیک طریقے سے کرتی ہیں، مسلم لیگ کی سماجی بنیاد پر قرارداد لاہور کی منظوری کے بعد اس کی تحریک کے طریقے ہائے کار پر اور اسلام کو اتنے موثر طریقے سے بطور ایک جوش دلانے والی علامت کے استعمال کرنے کی صلاحیت پر۔

دوسرے مصنفین جنھوں نے کراچی یونیورسٹی میں موجود ریکارڈوں کو بہت فائدے کے ساتھ استعمال کیا ہے، ان پہلوؤں کو نمایاں کرنے کے قابل ہوئے ہیں۔ ٹالبوٹ اور گلمارٹین دونوں نے مسلم لیگ کی دستاویزات کے ثبوتوں کی بنیاد پر یہ استدلال کیا ہے کہ اسلامی اپیلوں کو سماجی اور معاشی شکایات کے ساتھ منسلک کرنا اور ان کا سب سے اہم دیہاتی محاورے برادری، اور صوفیوں کے مربوط نظاموں کے ذریعے ابلاغ، لیگ کے پیغام کو شہروں میں اس کے مضبوط قلعوں سے دیہاتوں تک پہنچانے میں کامیاب ہوا، جہاں ووٹروں کی بڑی تعداد پائی جاتی تھی۔

پاکستان بنانے میں کانگریس کے حصے کے بارے میں عائشہ جلال کا متن بلا مبالغہ یک طرفہ ہے، کیونکہ اس کی کتاب تقریباً کلیتاً سرکاری ذرائع، لیگ کے ریکارڈوں اور جناح صاحب کے نجی مجموعوں پر مبنی ہے۔ کانگریس کے کردار کے بارے میں متعدد سوالات خصوصی طور پر اس کی

کتاب میں اور عمومی طور پر دوسری تصانیف میں تشنہ جواب ہیں۔ جہاں یہ استدلال کرنا ممکن ہے، جیسا کہ اسیم رائے کرتا ہے، کہ کانگریس نے مستقل مزاجی سے اور شعوری طور پر اپنے آپ کو اس حیثیت تک پہنچایا، جہاں جناح اپنا پاکستان ، لینے پر اور منظر کو ہمیشہ چھوڑ جانے پر مجبور ہو جاتے۔(131) وہیں پر اس کی سیاسی مداخلت کی نوعیت ایک محتاط تاریخی چھان بین کی منتظر ہے۔ غالباً عائشہ جلال ہندوستانی آثار قدیمہ اور لائبریریوں میں نجی دستاویزات واخبارات کا معائنہ کرنے کیلئے ہندوستان واپس آئیں گی۔شاید یہ عمل ان کے نقطہ نظر کو تبدیل کرے یا شائد نہ کرے۔

جہاں جلال جناح کی مقبولیت اور لیگ کی پذیرائی کو ثابت کرنے کیلئے حقائق کو ترتیب دیتی ہیں، وہیں پر وہ اس حقیقت کو واضح کرنے میں ناکام رہتی ہیں کہ اس کے بعد بھی بنگال اور پنجاب میں مزاحمت ناکام ہوگئی تھی، پاکستان ہر شخص کا خواب اور جناح ہر شخص کا قائد نہیں تھا، یہ ایک کم معلوم حقیقت ہے کہ حاصل شدہ ووٹوں کی حقیقی تعداد کے مفہوم میں اور پاکستان کیلئے ایک زبردست تدریجی پیشرفت کے پس منظر میں ، قوم پرست، مسلمانوں کے گروپوں نے بھی 1946 کے انتخابات میں (جدول2) کچھ کمزور مظاہرہ نہیں کیا۔ یو پی کے کچھ حلقوں میں جیسا کہ بہرائچ (جنوب) میرٹھ (مشرق) گورکھ پور (مشرق) اور پیلی بھیت میں ان کی کارکردگی درحقیقت تسلی بخش تھی۔اگرچہ کانگریس کے قدآور رہنما جیسا کہ رفیع احمد قدوائی رائے بریلی میں ہار گئے ،لیکن مین پوری اور ایٹاہ میں نثار احمد خان شیروانی، بجنور جنوب مشرق میں بشیر احمد، اور گڑھ وال اور بجنور شمال مغرب میں حافظ محمد ابراہیم کے حصے میں کامیابی آئی۔اگر کانگریس نے عام شہری اور دیہاتی حلقوں میں مسلم امیدواروں کو کھڑا کیا ہوتا،تو کچھ اضافی فوائد بھی ممکن تھے، مثال کے طور پر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے عبدالعلیم کو جون پور۔ گورکھ پور کے حلقے میں حاجی محمد شکور کے مقابلے میں لانا ایک غلطی تھی۔اسی طرح آفتاب علی بھی اتنا کمزور امیدوار تھا کہ اسے جمشید علی خان جو کہ باغپت کے کے نواب تھے اور حال ہی میں مسلم لیگ کے عقیدے میں داخل ہوئے تھے، کے مقابلے میں کھڑا نہیں کیا جانا چاہئے تھا۔ایک زیادہ بھاری بھرکم مخالف نے پارلیمانی کاروائی میں بہتر کارکردگی کا مظاہرہ کیا ہوتا۔

بہرحال،لوگوں سے کہنا کہ وہ تقسیم کے منصوبے پر فیصلہ دیں، جو کہ وائسرائے کی رہائش گاہ پر طویل گفت وشنید کے بعد پہلے ہی دھتکار دیا گیا تھا، دھوکے کا ایک عمل تھا، ایک بہت بڑا فراڈ تھا۔

فیصلہ ہو چکا تھا، اور 1946 کے الیکشن کے بعد اور بھی لیکن انہیں لوگوں کے حتمی فیصلے کے طور پر لیا گیا۔ عبوری حکومت کے پہلے سے نظر آنے والے انہدام، اور بہار اور بنگال میں تشدد کی

جدول 2

مسلم حلقوں میں ڈالے جانے والے ووٹ

جماعتیں	کتنی سیٹوں پر لڑا	ڈالے جانے والے ووٹ	فیصد
مسلم لیگ	64	515,229	64.7
کانگریس	29	107,877	13.53
نیشنلسٹ مسلمان	32	114,686	14.39
احرار	2	10,154	1.25
سنّی بورڈ	1	11,188	1.40
شیعہ کانفرنس	2	5,877	0.73
خاکسار	3	176	0.02
آزاد	30	31,491	3.95

ذرائع: ایل/پی جے 478/8 اور ایل/پی جے 478/8، آئی او ایل آر، لندن۔

آگ نے، جسے کسی نے بجھانے کی کوشش نہیں کی، ہر پارٹی کو ایک بہانہ اور ایک موقع دے دیا کہ وہ دو علیحدہ اقوام کے انتقال اقتدار کی جزئیات طے کریں۔ جنوبی ایشیا کی تاریخ میں اس سے پہلے کبھی اتنے کم لوگوں نے اتنے زیادہ لوگوں کی قسمت کا فیصلہ نہیں کیا۔ اور برصغیر میں اتنے کم لوگوں نے شاذو نادر ہی اتنے زیادہ لوگوں کے جذبات کو نظر انداز کیا۔ 47-1946 کے حادثے کے ایک بولائے ہوئے عینی شاہد نے راجشاہی سے اپنی روانگی کے موقع پر یوں اپنی یادوں کو دہرایا:

''آنسو بہنے لگے۔ میں نے پہلی دفعہ محسوس کیا کہ بنگال کا وہ حصہ جو میرا گھر تھا اب میرا گھر نہیں رہا تھا۔ یہ ایک غیر ملکی سرزمین بن چکی تھی۔۔۔۔ تہہ میں چھپا ہوا احساس یہ تھا کہ ہمیں

اپنے ملک سے باہر دھکیلا جا رہا تھا۔۔۔۔۔ہم نہرو اور جناح سے، صورتحال کو صحیح طریقے سے نہ سنبھالنے پر ناراض تھے۔(133)

ہمارے تاریخی بیان میں ایسے تاثرات کی عکاسی ضروری ہے۔ صرف اسی وقت یہ بات واضح ہوگی کہ آخری تجزیے میں اس بات کی کوئی اہمیت نہیں ہے کہ آیا لیگ کی مہم کے آخری سے پہلے مرحلے میں جناح نے ایک علیحدہ قوم کیلئے سودا بازی کی یا نہیں۔ جس چیز کی اہمیت ہے وہ دو قومی نظریے کا واضح طور پر بیان کرنا اور اپنے فرقے کو کامیاب طریقے سے تحریک دینا تھی۔ اوہام اور لوگوں کے انفرادی خیالات قوموں کی تخلیق نہیں کرتے۔ قوموں کی تخلیق قوتوں اور حالات کا اجتماع کرتے ہیں۔ برصغیر میں ہم بہت سوں کیلئے جنہیں ابھی تک پاکستان کے تلخ ورثے کا تکلیف دہ طور پر سامنا ہے، اہم اور غیر حل شدہ مسئلہ یہ ہے کہ جناح اور مسلم لیگ اتنے مختصر عرصے میں اتنے زیادہ مسلمانوں کی حمایت حاصل کرنے میں کس طرح کامیاب ہوئی۔

کیا اس کا جواب یوپی کے معاشرے اور سیاست میں ہے یا سرسید احمد خان کے وقت سے لے کر خیالات کے ارتقا میں جنہیں سامراجی پالیسیوں نے تقویت بخشی؟۔ ہندو اور مسلمان احیا کی تحریکوں کے غیر مساوی مقابلے میں؟ کعبہ اور کاشی کی علامات کے درمیان کشمکش میں؟ اقلیتی فرقے کے، طاقت کے ڈھانچوں میں توہین آمیز حیثیت میں رکھے جانے کے خود ساختہ ادراک میں؟۔ متقابل اعلیٰ طبقات کی طرف سے مذہبی اور ثقافتی علامات کے استعمال میں؟۔ جلال ان امکانات سے نہیں نمٹتی۔ بہر حال وہ یہ نہیں سمجھتی، اگر چہ اس کی کتاب میں اس کا واضح طور پر کوئی اظہار نہیں ہے کہ جناح کو مسلم ہندوستان کا واحد ترجمان بنانے میں یوپی کے مسلمانوں کا کردار کسی اہمیت کا حامل تھا وہ مسلمان زمینداروں، علی گڑھ یونیورسٹی کے اساتذہ اور طلبا، جنہیں جناح نے مسلم ہندوستان کے اسلحہ خانے، کے طور پر بیان کیا، دیوبندی علما کے ایک حصے اور بریلوی مکتب فکر کے سرکردہ مذہبی رہنماؤں، جن کے قصبات میں پارچہ بافوں، کاریگروں، اور دوسرے کاروباری گروہوں میں بہت پیروکار تھے۔ زیادہ اہمیت دینے کی طرف مائل نہیں ہے۔ کیا جناح کے ذہن میں ایسے طبقات نہیں تھے۔ جب انہوں نے ان کے بارے میں کہا۔۔۔

''جنہوں نے اس وقت روشنی پھیلائی جب اکثریتی صوبوں میں تاریکی تھی۔ یہ وہی ہیں جنہوں نے اکثریتی صوبوں میں رہنے والے آپ لوگوں کیلئے تکلیفیں اٹھائیں، آپ کی خاطر، آپ

کے مفاد اور بہتری کیلئے۔''(134)

یہ تسکین بخش الفاظ تھے، اگرچہ آدمی اس خیال سے جو اس قدر تسکین بخش نہیں ہے، یہ نتیجہ اخذ کرسکتا ہے۔ کہ جنوبی ایشیا کی تاریخ میں اس سے پہلے کبھی اتنے کم لوگوں نے اتنے زیادہ لوگوں کو اس قدر بلاضرورت تقسیم نہیں کیا۔

آج ہندوستان اور پاکستان کی حکومتیں اور عوام، جو تقسیم کے ورثے سے مصیبت زدہ ہیں، اس تقسیم کے اثرات کو ختم کرنے کے خوفناک چیلنج سے نبرد آزما ہیں۔ تمام متعلقہ لوگوں کی ایسا کرنے کی صلاحیت اس برصغیر میں امن اور ترقی کے مقصد کی خدمت کرسکتی ہے، (فیض کی نظم کا ٹکڑا)

جگر کی آگ، نظر کی امنگ، دل کی جلن
کسی پہ چارہ ہجراں کا کچھ اثر ہی نہیں
کہاں سے آئی نگار صبا کدھر کو گئی!
ابھی چراغِ سرِرہ کو کچھ خبر ہی نہیں
نجات دیدہ و دل کی گھڑی نہیں آئی
چلے چلو کہ وہ منزل ابھی نہیں آئی

فیض احمد فیض، اور تخلیقی لکھاریوں، شاعروں اور مصوروں کی طرف سے بیان کردہ اس مشکل الحصول نصب العین، کو حاصل کرنا حاصل جدوجہد ہے۔

باب 1

ایم اے جناح کے صدارتی خطبے میں سے ایک اقتباس۔

لاہور مارچ 1940

آپ کو یاد ہے کہ ہمارے کاموں میں سے ایک کام جو ہم پر عائد کیا گیا اور ابھی تکمیل سے بہت دور ہے، وہ پورے ہندوستان میں مسلم لیگوں کو منظم کرنا تھا۔ ہم نے اس سمت میں پچھلے 15 ماہ میں بہت زیادہ پیشرفت کی ہے۔ مجھے آپ کو یہ بتانے میں خوشی محسوس ہو رہی ہے کہ ہم نے ہر صوبے میں صوبائی لیگیں قائم کرنی ہیں۔ اگلا نکتہ یہ ہے کہ قانون ساز اسمبلیوں کے ہر ضمنی انتخاب میں ہمیں طاقتور مخالفین کے ساتھ مقابلہ کرنا تھا۔ میں مسلمانوں کو تمام آزمائشوں کے دوران غیر معمولی حوصلے اور جرأت کا مظاہرہ کرنے پر مبارکباد دیتا ہوں۔ کوئی ایک ضمنی انتخاب بھی ایسا نہیں تھا جس میں ہمارے مخالفین مسلم لیگ کے امیدوار کے خلاف جیتے ہوں۔ یو پی کونسل، جو کہ ایوان بالا ہے، کے پچھلے الیکشن میں مسلم لیگ کی کامیابی سو فیصد تھی۔ میں آپ کو ان تفصیلات سے کہ مسلم لیگ کو منظم کرنے کی سمت میں تیز رفتاری سے آگے بڑھنے میں کس طرح کامیاب ہوئے، تھکانا نہیں چاہتا لیکن میں آپ کو بتا سکتا ہوں کہ یہ دن دگنی رات چوگنی رفتار سے آگے بڑھ رہا ہے۔

علاوہ ازیں آپ کو یاد ہوگا کہ ہم نے پٹنہ کے اجلاس میں خواتین کی ایک کمیٹی بنائی تھی۔ یہ ہمارے لئے بہت اہمیت کی حامل ہے، کیونکہ میرا یقین ہے کہ ہمارے لے انتہائی ضروری ہے کہ ہم زندگی اور موت کی جدوجہد میں اپنی عورتوں کو شریک ہونے کا ہر موقع عطا کریں، عورتیں پردے کے ساتھ بھی اپنے گھروں میں بہت کچھ کر سکتی ہیں ہم نے اس کمیٹی کو عورتوں کو مسلم لیگ کے کام میں شرکت کرنے کے قابل بنانے کے خیال سے تشکیل دیا تھا۔ اس مرکزی کمیٹی کے

مقاصد تھے: (1) صوبائی اور ضلعی مسلم لیگوں کو منظّم کرنا، (2) مسلم لیگ کی رکنیت کیلئے عورتوں کی بہت بڑی تعداد کو رجسٹر کروانا (3) پورے ہندوستان میں مسلمان خواتین کے اندر ایک گہرا پروپگنڈہ کرنا تاکہ ان کے اندر زیادہ سیاسی شعور بیدار ہو جائے، تو یاد رکھیئے آپ کے بچوں کو بہت زیادہ پریشان نہیں ہونا پڑے گا، (4) انہیں ان تمام معاملات کے بارے میں رہنمائی مہیا کرنا اور مشورے دینا جن کا دار و مدار مسلم معاشرے کی ترقی کیلئے ان پر ہے۔ مجھے یہ کہنے میں خوشی ہے کہ مرکزی کمیٹی نے اپنا کام سنجیدگی اور خلوص سے شروع کر دیا ہے اس نے مفید کام کا بڑا حصہ کر ڈالا ہے، مجھے اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ جب ان کے کئے ہوئے کام کی رپورٹ دیکھیں گے تو ہم ان کی ان تمام خدمات کیلئے جو انہوں نے مسلم لیگ کے لئے انجام دی ہیں حقیقتاً تشکر محسوس کریں گے۔

ہمیں جنوری 1939 سے لیکر جنگ کے اعلان تک بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ ہمیں ناگپور میں ودیا مندر کا سامنا کرنا پڑا۔ ہمیں پورے ہندوستان میں واردھا سکیم کا سامنا کرنا پڑا۔ ہمیں کانگریسی حکومت والے صوبوں میں مسلمان کے ساتھ برے سلوک اور تشدد کا سامنا کرنا پڑا۔ ہمیں بعض ہندوستانی ریاستوں میں، جیسا کہ جے پور اور بھاونگر میں کئے جانے والے سلوک کا سامنا کرنا پڑا۔ ہمیں اس چھوٹی ریاست راجکوٹ میں کھڑا ہونے والے اہم مسئلے کا سامنا کرنا پڑا۔ راجکوٹ ایک سخت آزمائش تھی جو کانگریس کی طرف سے ڈالی گئی، جس نے ایک تہائی ہندوستان کو متاثر کر دیا ہوتا۔ پس مسلم لیگ کو 1939 سے اعلان جنگ کے وقت تک مسلسل مختلف مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ جنگ کے اعلان سے پہلے، ہندوستان کے مسلمانوں کیلئے سب سے بڑا خطرہ، مرکزی حکومت میں وفاقی سکیم کا آغاز تھا۔ ہم جانتے ہیں کسی قسم کی سازشیں کی جا رہی ہیں۔ لیکن مسلم لیگ ہر سمت میں ان کی مزاحمت کر رہی ہے۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہم نے 1935 کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ میں شامل مرکزی وفاقی حکومت کی سکیم کو ترک کرنے پر آمادہ کر کے کوئی چھوٹی خدمت انجام نہیں دی، برطانوی حکومت کے اندر اس طرح کا ذہن پیدا کر کے، مجھے کوئی شک نہیں کہ مسلم لیگ نے کوئی چھوٹا کردار ادا نہیں کیا، آپ جانتے ہیں کہ برطانوی لوگ بہت ضدی لوگ ہیں۔ وہ بہت دقیانوسی بھی ہیں، اور اگرچہ وہ بڑے صاف ذہن ہیں لیکن وہ سمجھنے میں بہت سست رو ہیں۔ جب جنگ کا اعلان ہو گیا، تو وائسرائے قدرتی طور پر مسلم لیگ سے مدد

چاہتا تھا۔ یہ صرف اس وقت تھا جب اس نے محسوس کیا کہ مسلم لیگ بھی ایک قوت ہے۔ کیونکہ یہ یادرکھی جانے والی بات ہے کہ اعلان جنگ کے وقت تک وائسرائے نے کبھی میرے بارے میں نہیں سوچا، بلکہ گاندھی اور صرف گاندھی کے بارے میں سوچا۔ میں خاصے وقت تک مقننہ میں ایک اہم جماعت کا رہنما رہا ہوں، جو اس جماعت سے بڑی تھی جس کی قیادت کرنے کا اعزاز مجھے اس وقت حاصل ہے، یعنی مرکزی مقننہ میں مسلم لیگ پارٹی۔ لیکن وائسرائے نے اس سے پہلے میرے بارے میں کبھی نہیں سوچا۔ لہٰذا جب گاندھی کے ساتھ ساتھ میں نے بھی وائسرائے کی طرف سے دعوت نامہ وصول کیا تو میں اپنے آپ میں حیران ہوا کہ میرا درجہ اتنا اچانک بلند کیسے ہو گیا، اور پھر میں نے نتیجہ نکالا کہ اس کا خواب، آل انڈیا مسلم لیگ تھا، جس کا میں اتفاق سے صدر ہوں۔ میں سمجھتا ہوں کہ کانگریس کی اعلیٰ کمان کیلئے یہ بدترین صدمہ تھا، کیونکہ یہ ہندوستان کی طرف سے بولنے کے ان کے کلی اختیار کو ایک، چیلنج تھا۔ اور مسٹر گاندھی اور اعلی کمان کے رویے سے بالکل واضح ہے کہ وہ ابھی تک اس صدمے سے بحال نہیں ہوئے ہیں۔ میرا نکتہ یہ ہے کہ میں آپ کو، اپنے آپ منظّم کرنے کی قدر و قیمت اہمیت معنویت کا احساس دلانا چاہتا ہوں، میں اس موضوع پر زیادہ کچھ نہیں کہوں گا۔

لیکن ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے۔ میں جو کچھ دیکھ اور سن سکتا ہوں، اس کی بنا پر مجھے یقین ہے کہ مسلم ہندوستان اس وقت باشعور ہے، بیدار ہے، اور مسلم لیگ اس وقت تک اس قدر مضبوط ادارہ بن چکا ہے کہ یہ کسی شخص کے ہاتھوں، خواہ وہ کوئی بھی کیوں نہ ہو، تباہ نہیں ہو سکتا۔ انسان آتے جاتے رہیں گے، لیکن لیگ ہمیشہ زندہ رہے گی۔

اب، اعلان جنگ کے بعد کے زمانے کی طرف آتے ہیں، ہماری حالت یہ تھی کہ ہم چکی کے دو پاٹوں کے درمیان تھے، لیکن میں نہیں سمجھتا تھا کہ ان پاٹوں میں کوئی ایک بھی اس الزام سے بچ کر نکل جائے گا۔ تاہم ہماری پوزیشن یہ ہے: کہ غیر مبہم طور پر ہندوستان کی آزادی ہونی چاہئے اور کسی ایک حصے کی آزادی نہیں ہونی چاہئے یا اس سے بھی بدتر کانگریس کے سیاسی دھڑے کی آزادی اور مسلمانوں اور دوسری اقلیتوں کی غلامی نہیں ہونی چاہئے۔

خود انحصاری کی مضبوطی

ہندوستان میں واقع ہونے کی وجہ سے، ہمارے قدرتی طور پر ماضی کے تجربات ہیں، اور

خاص طور پر، کانگریس کی حکومتوں والے صوبوں میں گزشتہ اڑھائی سال کے صوبائی حکومت سازی کے تجربات سے ہم نے بہت سے سبق سیکھے ہیں۔ لہٰذا ہم بہت خائف ہیں اور کسی پر اعتماد نہیں کر سکتے۔ میں سمجھتا ہوں کے کہ یہ ہر شخص کیلئے ایک عقلمندانہ اصول ہے کہ وہ کسی پر بہت زیادہ اعتماد نہ کرے۔ بعض اوقات ہم لوگوں پر اعتماد کرنے مجبور کر دیئے جاتے ہیں، لیکن جب ہم حقیقی تجربے سے معلوم کر لیتے ہیں کہ ہمارے اعتماد کو دھوکہ دیا گیا ہے، تو یقیناً اسے کسی شخص کے لئے بھی کافی سبق ہونا چاہئے کہ وہ ان لوگوں پر مزید اعتماد نہ کرے جنہوں نے اسے دھوکہ دیا ہے،

خواتین و حضرات، ہم نے کبھی سوچا نہیں تھا کہ کانگریس کی اعلیٰ کمان اس طرح طرزِ عمل اختیار کرے گی، جو انہوں نے کانگریسی حکومت والے صوبوں میں حقیقتاً کیا، میں نے کبھی خواب میں بھی نہیں سوچا تھا کہ وہ کبھی اس سطح پر آ جائیں گے جس سطح پر وہ آ گئے ہیں۔ میں کبھی اس بات پر یقین نہیں کر سکتا تھا کہ کانگریس اور حکومت کے درمیان اتنا پختہ عہد ہو گا کہ اگر چہ ہم گلا پھاڑ پھاڑ کر چیختے رہیں گے، ہفتوں کے ہفتے، لیکن گورنر آرام کرتے رہیں گے اور گورنر جنرل بے بس ہو گا۔ ہم انہیں اپنے اور دوسری اقلیتوں کے بارے میں ان کی خصوصی ذمہ داریوں کی یاد دہانی کرواتے رہے اور ان خصوصی وعدوں کی جو انہوں نے ہمارے ساتھ کئے تھے۔ لیکن یہ کچھ ایک حرف غلط ثابت ہوا۔ خوش قسمتی سے قدرت ہماری مدد کو آئی اور وہ پختہ وعدہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا، اور خدا کا شکر کہ کانگریس حکومت چھوڑ گئی۔ میرا خیال ہے کہ وہ اپنے استعفوں پر بہت زیادہ افسوس کر رہے ہوں گے۔ ان کے دھونس جمانے کو للکارا گیا۔ یہاں تک سب ٹھیک ہے۔

لہٰذا میں آپ سب سے اتنی سنجیدگی سے گزارش کرتا ہوں جتنی میرے اختیار میں ہے کہ آپ اپنے آپ کو ایسے طریقے سے منظّم کریں کہ آپ سوائے اپنی خفیہ صلاحیت کے کسی پر بھروسہ نہ کریں۔ یہی آپ کا واحد محافظ اور بہترین محافظ ہے۔ اپنے آپ پر بھروسہ کیجئے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمیں دوسروں کے بارے میں بدنیتی یا عناد کا شکار ہونا چاہئے۔ اپنے حقوق و مفادات کا تحفظ کرنے کیلئے آپ کو اپنے اندر اتنی قوت پیدا کرنی چاہئے جس کے ساتھ آپ اپنے دفاع کو محفوظ کر سکیں۔ یہ سب کچھ وہ ہے جس کیلئے میں آپ کو آمادہ کرنا چاہتا ہوں۔

مستقبل کے آئین کے مسائل

اب مستقبل کے آئین کے بارے میں ہمارا کیا موقف ہے؟ وہ یہ ہے کہ جونہی حالات

اجازت دیں، یا زیادہ سے زیادہ جنگ کے فوراً بعد، ہندوستان کے مستقبل کے آئین کے مسئلے کا نئے سرے سے جائزہ لیا جانا چاہئے، اور1935 کے ایکٹ کو ہمیشہ ہمیشہ کیلئے رخصت ہو جانا چاہئے۔ ہم برطانوی حکومت سے اعلامیے جاری کرنے کی درخواست کرنے میں یقین نہیں رکھتے۔ یہ اعلامیے حقیقتاً بے فائدہ ہیں۔ آپ برطانوی حکومت سے اعلامیے جاری کرنے کی درخواستیں کرنے سے ممکنہ طور پر اسے اس ملک سے باہر نہیں نکال سکتے۔ تاہم کانگریس نے وائسرائے سے اعلامیہ جاری کرنے کو کہا، وائسرائے نے کہا، میں نے اعلامیہ جاری کر دیا ہے کانگریس نے کہا، نہیں، ہم ایک اور قسم کا اعلامیہ چاہتے ہیں، آپ کو ابھی فوری طور پر اعلان کرنا چاہئے، کہ ہندوستان آزاد اور خود مختار ہے، ایک ایسی آئین ساز اسمبلی کی طرف سے آئین تشکیل دینے کے حق کے ساتھ جو بالغ حق رائے دہی کی بنیاد پر یا ممکنہ حد تک کم رائے دہی کی بنیاد پر منتخب کی جائے یہ اسمبلی، یقیناً اقلیتوں کے جائزہ مفادات کا خیال رکھے گی، مسٹر گاندھی کہتے ہیں کہ اگر اقلیتیں مطمئن نہ ہوئیں، تو پھر وہ اس بات پر آمادہ ہیں کہ کوئی اعلیٰ ترین درجے کا اور غیر جانبدار ٹربیونل تنازعے کا فیصلہ کرے گا، اب اس تجویز کے ناقابل عمل ہونے کی خصوصیت کے علاوہ، اور اس حقیقت سے ہٹ کر کہ یہ بات تاریخی اور آئینی طور پر مضحکہ خیز ہے کہ حکمران طاقت سے یہ کہا جائے کہ وہ آئین ساز اسمبلی کے حق سے دستبردار ہو جائے۔ اس تمام سے ہٹ کر، فرض کریں ہم اس حق رائے دہی کے ساتھ اتفاق نہیں کرتے، جس کے مطابق مرکزی اسمبلی کا انتخاب ہونا ہے، یا فرض کریں، ہم جو مسلم نمائندوں کا ایک ٹھوس ادارہ ہیں، آئین ساز اسمبلی میں غیر مسلم اکثریت کے ساتھ متفق نہیں ہوتے، تو کیا ہوگا؟ یہ کہا جاتا ہے کہ کسی ایسی چیز سے متفق جو یہ اسمبلی اس عظیم برصغیر کے قومی آئین تشکیل دینے کیلئے کرے، ہمیں اختلاف کرنے کا کوئی حق نہیں ہے، سوائے اس معاملات کے جنہیں سختی سے اقلیتوں کے حقوق کی اور مفادات کے تحفظ سے متعلق قرار دیا جا سکے۔ ہمیں اپنے نمائندے جداگانہ انتخابات کے ذریعے بھیجنے کی رعایت بھی دے دی گئی ہے۔ اب یہ تجویز اس مفروضے پر مبنی ہے کہ جوں ہی آئین نافذ ہوگا تو برطانوی ہاتھ غائب ہو جائے گا۔ بصورت دیگر اس کا کوئی مفہوم نہیں ہوگا۔ یقیناً مسٹر گاندھی کہتے ہیں کہ آئین اس بات کا فیصلہ کرے گا کہ آیا برطانوی غائب ہوں گے، اور اگر ایسا ہوا تو کس حد تک۔ دوسرے لفظوں میں ان کی تجویز کا ملخص یہ ہے: پہلے مجھے یہ اعلامیہ دے دو کہ ہم ایک آزاد اور خود مختار قوم ہیں، پھر میں یہ

فیصلہ کروں گا کہ میں آپ کو بدلے میں کیا دوں گا۔

کیا مسٹر گاندھی جب ایسی باتیں کرتے ہیں تو وہ پورے ہندوستان کی مکمل آزادی چاہتے ہیں؟ لیکن خواہ برطانوی غائب ہوں یا نہ اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ عوام کو وسیع اختیارات منتقل ہونے کے درمیان اختلاف ہونے کی شکل میں ٹریبونل کا تقرر کون کرے گا؟ اور فرض کریں کہ ایک متفقہ ٹریبونل کا تقرر ممکن ہوا اور اس کی طرف سے ایک فیصلہ آجائے، تو کیا میں جان سکتا ہوں کہ، یہ دیکھنے والا کون ہوگا کہ فیصلے کی شرائط کے مطابق عمل ہوتا ہے یا نہیں؟ اور اس بات کی نگرانی کون کرے گا کہ عملی طور پر اس کا لحاظ رکھا جاتا ہے یا نہیں، کیونکہ ہمیں بتایا جا رہا ہے، برطانوی اپنے اختیارات کے ساتھ، بڑی حد تک یا مکمل طور پر جا چکے ہوں گے۔ تو پھر اس فیصلے کے پیچھے کون سی قوت ہوگی جو اس کا نفاذ کرے گی؟۔ ہم اس جواب پر واپس آجاتے ہیں کہ ہندو اکثریت ایسا کرے گی۔ تو کیا یہ برطانوی سنگینوں کے ذریعے ہوگا یا مسٹر گاندھی کی ہنسا کے ذریعے؟ کیا ہم ان پر مزید بھروسہ کر سکتے ہیں؟ خواتین و حضرات، اس کے علاوہ کیا آپ تصور کر سکتے ہیں کہ اس نوعیت کے سوال کا فیصلہ، ایک ایسے معاہدہ عمرانی کا، جس پر مستقبل کے ہندوستان کے آئین کا دارومدار ہوگا، جو نو کروڑ مسلمانوں کی زندگیوں کو متاثر کرنے گا ایک عدالتی ٹریبونل کر سکتا ہے؟ لیکن اس کے باوجود کانگریس کی تجویز یہی ہے۔

اس سے پہلے کہ میں اس کے ساتھ نمٹوں جو مسٹر گاندھی نے چند دن پہلے کہا، میں کچھ دوسرے کانگریسی رہنماؤں کے اعلانات سے نمٹوں گا۔ جن میں سے ہر ایک مختلف آواز کے ساتھ بول رہا ہے۔ مسٹر گوپال اچاریہ، مدراس کے سابق وزیراعظم کہتے ہیں کہ ہندو مسلم اتحاد کا واحد امرت دھارا مشترکہ انتخابات ہیں۔ یہ کانگریس تنظیم کے بہت بڑے ڈاکٹروں میں سے ایک ڈاکٹر کے طور پر ان کا نسخہ ہے۔ دوسری طرف بابو راجندر پرشاد نے چند دن پہلے کہا، وہ، مسلمان اس سے مزید کیا چاہتے ہیں؟، میں آپ کو اس کے الفاظ پڑھ کر سناتا ہوں۔ اقلیتوں کے سوال کا حوالہ دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

’اگر برطانیہ ہمارے حق خود ارادیت کو تسلیم لیتا ہے تو یقیناً ہمارے تمام اختلافات ختم ہو جائیں گے، ہمارے اختلافات کیسے ختم ہوں گے؟ وہ نہ اس کی تشریح کرتے ہیں نہ ہی اس بارے میں ہماری کوئی رہنمائی کرتے ہیں۔

'لیکن جب تک برطانوی باقی ہیں اور اختیار کے مالک ہیں، تو اختلافات باقی رہیں گے۔
کانگریس نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ مستقبل کے آئین کی تشکیل اکیلی کانگریس نہیں کرے گی، بلکہ تمام سیاسی جماعتوں اور مذہبی گروپوں کے نمائندے کریں گے۔ کانگریس اس سے بھی آگے گئی ہے اور اس نے یہ اعلان کیا ہے کہ اس مقصد کیلئے اقلیتیں اپنے نمائندوں کا انتخاب جداگانہ انتخابات کے ذریعے کر سکتی ہیں، اگرچہ کانگریس جداگانہ انتخابات کو ایک برائی خیال کرتی ہے۔ یہ اس ملک کی تمام اقوام کی نمائندہ ہو گی، بلا لحاظ مذہب اور سیاسی وابستگیوں کے، جو ہندوستان کے مستقبل کے آئین کا فیصلہ کر رہی ہوں گی، نہ کہ اس یا اس جماعت کا۔ اقلیتیں اس سے زیادہ کیا تحفظات حاصل کر سکتی ہیں؟۔ پس بابو راجندر پرشاد کے مطابق جس لمحے ہم اسمبلی میں داخل ہوں گے، ہم اپنی تمام سیاسی وابستگیوں، مذاہب اور دوسری چیز کو اتار پھینکیں گے۔ یہ ہے جو کچھ راجندر پرشاد نے حال ہی میں 18 مارچ 1940 کو فرمایا۔

وہ کہتے ہیں:

'میرے نزدیک، ہندو، مسلمان، پارسی، ہریجن، تمام برابر ہیں۔ میں غیر سنجیدہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ وہ غیر سنجیدہ ہیں۔ جب میں قائداعظم جناح کے بارے میں بات کرتا ہوں تو میں غیر سنجیدہ نہیں ہو سکتا، وہ میرے بھائی ہیں۔ واحد فرق صرف یہ ہے کہ بھائی گاندھی کے تین ووٹ ہیں اور میرا صرف ایک ووٹ ہے!

'میں یقیناً خوش ہوتا اگر وہ مجھے اپنی جیب میں رکھ سکتے۔ میں حقیقتاً نہیں جانتا کہ میں ان کی اس آخری پیشکش کے بارے میں کیا کہوں۔' ایک وقت تھا جب میں کہہ سکتا تھا کہ کوئی مسلمان ایسا نہیں ہے، جس کا اعتماد مجھے حاصل نہ ہو۔ یہ میری بدقسمتی ہے کہ آج ایسا نہیں ہے،

انہوں نے آج مسلمانوں کا اعتماد کیوں کھو دیا ہے؟ خواتین و حضرات کیا میں پوچھ سکتا ہوں؟

'میں اردو پریس کے تمام اخبارات نہیں پڑھتا لیکن غالباً مجھے وہاں بہت گالیاں پڑتی ہیں، مجھے اس پر افسوس نہیں ہے۔ میں اب بھی یقین رکھتا ہوں کہ ایک ہندو مسلم تصفیے کے علاوہ کوئی سوراج نہیں ہو سکتا،

مسٹر گاندھی یہی بات گزشتہ بیس سال سے کہہ رہے ہیں۔ 'غالباً آپ پوچھیں گے کہ اس صورت میں میں جنگ کی بات کیوں کرتا ہوں۔ میں ایسا اس لئے کرتا ہوں کیونکہ یہ آئین ساز

اسمبلی کیلئے جنگ ہے،۔

وہ برطانویوں سے لڑ رہے ہیں۔ لیکن کیا میں مسٹر گاندھی اور کانگریس پر یہ واضح کر سکتا ہوں کہ وہ ایک ایسی آئین ساز اسمبلی کیلئے لڑ رہے ہیں، جس کے بارے میں مسلمان کہتے ہیں کہ وہ اسے قبول نہیں کرتے۔ جس کے بارے میں مسلمان کہتے ہیں کہ اس کا مطلب ایک کے مقابلے میں تین ہے، جس کے بارے میں مسلمان کہتے ہیں کہ اس طرح سروں کو گننے سے وہ کبھی بھی ایسے اتفاق تک نہیں پہنچ سکیں گے جو دل سے حقیقی معنی میں اتفاق رائے ہوگا، جو سب کو دوستوں کے طور پر کام کرنے کے قابل بنا دے گا؛ لہٰذا آئین ساز اسمبلی کا یہ تصور قابل اعتراض ہے، علاوہ دوسرے اعتراضات کے۔ لیکن وہ آئین ساز اسمبلی کیلئے لڑ رہے ہیں، مسلمانوں سے قطعاً نہیں لڑ رہے۔ وہ کہتے ہیں، میں ایسا اس لیے کرتا ہوں کیونکہ یہ آئین ساز اسمبلی کیلئے جنگ بننے جا رہی ہے۔ اگر مسلمان''جو آئین ساز اسمبلی میں آتے ہیں لفظوں پر غور کریں' جو آئین ساز اسمبلی میں مسلمانوں کے ووٹوں سے آتے ہیں' وہ پہلے ہمیں اسمبلی میں آنے پر مجبور کر رہے ہیں اور پھر کہتے ہیں۔'اور اعلان کرتے ہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں ہے، تو صرف اس وقت میں تمام امیدیں ترک کر دوں گا، لیکن پھر بھی میں ان سے اتفاق کروں گا، کیونکہ وہ قرآن پڑھتے ہیں اور میں نے بھی اس مقدس کتاب کا کچھ حصہ پڑھا ہے۔

پس وہ آئین ساز اسمبلی، مسلمانوں کے خیالات معلوم کرنے کی غرض سے چاہتے ہیں، اور اگر وہ اتفاق نہ کریں تو پھر وہ تمام امیدیں ترک کر دیں گے، لیکن پھر بھی وہ ہم سے اتفاق کریں گے۔ اچھا تو خواتین و حضرات، میں آپ سے پوچھتا ہوں کیا مسلمان کے ساتھ کسی سمجھوتے تک پہنچنے کیلئے کسی حقیقی خواہش کے اظہار کا۔ اگر کوئی حقیقی خواہش ہو تو یہی طریقہ ہے؟ مسٹر گاندھی کیوں نہیں مانتے۔ میں نے ایک سے زیادہ مرتبہ انہیں تجویز پیش کی ہے، اور میں دوبارہ اسے اس پلیٹ فارم سے دہراتا ہوں۔ مسٹر گاندھی آپ کیوں نہیں ایمانداری سے تسلیم کرتے کہ کانگریس ایک ہندو کانگریس ہے، یہ وہ سوائے خالصتاً ہندوؤں کی ہیئت اجتماعی کے کسی کی نمائندگی نہیں کرتی۔؟ مسٹر گاندھی کو ٹھوس ہندوؤں کی پشت پناہی حاصل ہے؟۔ میں یہ کہنے سے نہیں شرماتا کہ میں ایک مسلمان ہوں۔ مجھے امید ہے کہ میں ٹھیک ہوں اور میں سمجھتا ہوں کہ ایک اندھا شخص بھی اب تک قائل ہو چکا ہوگا کہ مسلم لیگ کو ہندوستان کے مسلمانوں کی مضبوط پشت پناہی حاصل

ہے۔ پھر یہ سب کتمان حقیقت کیوں ہے۔ یہ سب ریشہ دوانیاں کیوں ہیں؟ کیوں یہ تمام طریقے ہیں برطانویوں کو مجبور کرنے کے کہ وہ مسلمانوں کا تختہ الٹ دیں؟ عدم تعاون کا یہ اعلان کیوں ہے؟ سول نافرمانی کی یہ دھمکی کیوں ہے اور یہ یقین حاصل کرنے کی خاطر کہ آیا مسلمان اتفاق کرتے ہیں یا نہیں، یہ آئین ساز اسمبلی کیلئے لڑنا کیوں ہے؟ آپ کیوں فخر سے اپنے لوگوں کی نمائندگی کرتے ہوئے ایک ہندو رہنما کے طور پر سامنے نہیں آتے اور مجھے فخر سے مسلمانوں کی نمائندگی کرتے ہوئے آپ سے ملنے نہیں دیتے؟۔ جہاں تک کانگریس کا تعلق ہے یہ وہ سب کچھ ہے جو مجھے اب تک کہنا ہے۔

برطانویوں کے ساتھ مذکرات

جہاں تک برطانوی حکومت کا تعلق ہے، جیسا کہ آپ جانتے ہیں ہمارے مذکرات ابھی اختتام کو نہیں پہنچے ہم نے متعدد نکات پر یقین دہانیوں کا مطالبہ کیا تھا۔ بہرحال ہم نے ایک نکتے کے بارے میں کچھ پیشرفت کی ہے اور وہ یہ ہے۔ آپ کو یاد ہوگا کہ ہمارا مطالبہ یہ تھا کہ ہندوستان کے آئین کے مکمل مسئلے کا گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ1935 سے علیحدہ، نئے سرے سے جائزہ لینا چاہئے۔ وائسرائے کی طرف سے اس کا جواب جلالتہ الملک کی حکومت کی اجازت سے یہ تھا۔ بہتر ہے میں اس کا اقتباس ہی پیش کر دوں، میں اسے اپنے الفاظ میں بیان نہیں کروں گا۔ یہ ہے وہ جواب جو23 دسمبر کو ہمیں بھیجا گیا:

’آپ کے پہلے سوال کیلئے میرا جواب یہ ہے کہ وہ اعلان جو میں نے13 اکتوبر کو جلالتہ الملک کی اجازت سے کیا، وہ خارج نہیں کرتا۔ الفاظ پر غور کیجئے۔ وہ1935 کے ایکٹ کے کسی حصے یا اس پالیسی یا منصوبوں کو جن پر یہ مبنی ہے خارج نہیں کرتا۔

جہاں تک باقی معاملات کا تعلق ہے، ہم ابھی تک مذاکرات کر رہے ہیں اور اہم ترین یہ ہے کہ جلالتہ الملک کی حکومت کی طرف سے، ہندوستان کے مستقبل کے آئین کے بارے میں ہماری منظوری اور رضامندی کے بغیر کوئی اعلان نہ کیا جائے۔ اور یہ کہ کسی سوال پر ہماری پیٹھ کے پیچھے کسی جماعت سے کوئی سمجھوتہ نہ کیا جائے۔ جب تک کہ اسے ہماری رضامندی حاصل نہ ہو۔ ٹھیک ہے، خواتین و حضرات خواہ برطانوی حکومت اپنی عقل کے مطابق ہمیں یقین دہانی کرانے پر

رضا مند ہوتی ہے یا نہیں، مجھے یقین ہے کہ بہر حال وہ اس بات کو محسوس کریں گے کہ یہ ایک جائز اور منصفانہ مطالبہ ہے، جب ہم کہتے کہ ہم نو کروڑ مسلمانوں کے مقدر اور قسمت کو کسی دوسرے منصف کے ہاتھوں بننا چاہتے ہیں۔ یقیناً یہ ایک جائزہ مطالبہ ہے۔ ہم نہیں چاہتے کہ برطانوی حکومت مسلمانوں پر کوئی ایسا ائین ٹھونسے جسے وہ منظور نہیں کرتے اور جس کے ساتھ وہ اتفاق نہیں کرتے۔ لہٰذا برطانوی حکومت کیلئے اچھا مشورہ یہی ہے کہ وہ مسلمانوں کو یقین دہانی کرا دیں اور انہیں اس معاملے میں پورا پورا سکون اور اعتماد مہیا کریں، اور ان کی دوستی جیتیں لیکن خواہ وہ ایسا کرتے ہیں یا نہیں۔ بہر حال جیسا کہ میں نے آپ کو پہلے بتایا، ہمیں اپنی اندرونی طاقت پر انحصار کرنا چاہئے۔ میں اس پلیٹ فارم سے یہ بات واضح کرنا چاہتا ہوں کہ اگر ہماری منظوری اور رضامندی کے بغیر کوئی اعلان کیا جاتا ہے، اور کوئی عبوری سمجھوتہ کیا جاتا ہے تو ہندوستان کے مسلمان اس کے خلاف مزاحمت کریں گے۔ اور اس معاملے میں کوئی غلطی نہیں کرنی چاہئے۔

پھر دوسرا نکتہ فلسطین سے متعلق۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ عربوں کے معقول قومی مطالبات کو پورا کرنے کیلئے کوششیں کی جارہی ہیں، مخلصانہ کوششیں۔ ٹھیک ہے، ہم مخلصانہ کوششوں، سنجیدہ کوششوں، بہترین کوششوں سے مطمئن نہیں ہو سکتے۔ ہم چاہتے ہیں کہ برطانوی حکومت حقیقت میں اور واقعتاً فلسطین کے عربوں کے مطالبات کو پورا کرے۔

پھر ایک نکتہ فوجوں کو باہر بھیجنے کا تھا۔ یہاں کچھ غلط فہمی ہے۔ لیکن بہر حال، ہم نے اپنی پوزیشن واضح کر دی ہے، کہ ہم نے کبھی یہ ارادہ نہیں کیا، اور درحقیقت زبان اس کا جواز پیش نہیں کرتی اگر اس بارے میں کوئی غلط یا صحیح ادراک ہے کہ ہندوستانی فوجی دستوں کو، ہمارے اپنے ملک کے دفاع کیلئے مکمل طور پر استعمال نہیں کیا جانا چاہئے۔ جو ہم چاہتے تھے کہ برطانوی حکومت ہمیں یقین دہانی کروائے وہ یہ تھا کہ ہندوستانی دستوں کو کسی مسلم ملک یا کسی مسلم طاقت کے خلاف نہیں بھیجا جانا چاہیے۔ امید کرنی چاہیے کہ ہمیں اب بھی برطانوی حکومت کے سامنے پوزیشن کو واضح کرنے کا مزید موقع مل سکے گا۔

بہر حال برطانوی حکومت کے سلسلے میں یہ صورت حال ہے۔ مجلس عاملہ کے پچھلے اجلاس نے وائسرائے سے یہ مطالبہ کیا تھا کہ مورخہ 3 فروری کی مجلس عاملہ کی قرارداد کے نتیجے میں جس چیز کی وضاحت انہیں پیش کی گئی تھی، اس کے حوالے سے وہ اپنے 23 دسمبر والے خط پر دوبارہ غور

کریں، اور ہمیں یہ اطلاع ملی ہے کہ معاملہ ان کی بھرپور توجہ حاصل کر رہا ہے۔

ہندو مسلم صورت حال

خواتین و حضرات، یہ ہے وہ صورت حال جہاں ہم جنگ کے بعد اور تین فروری تک کھڑے ہیں۔ جہاں تک ہماری اندرونی پوزیشن کا تعلق ہے، ہم اس کا بھی جائزہ لیتے رہے ہیں، اور آپ جانتے ہیں کہ حالات سے آگاہی رکھنے والے مختلف ماہرین آئین اور دوسروں نے، جو ہندوستان کے مستقبل کے آئین کے مسئلے میں دلچسپی رکھتے ہیں، مختلف سکیمیں بھیجی ہیں اور ہم نے ان آنے والی سکیموں کی تفصیلات کا جائزہ لینے کیلئے ایک ذیلی کمیٹی بنا دی ہے۔ لیکن ایک چیز بالکل واضح ہے۔ اس چیز کو ہمیشہ غلط طور پر ایک مفروضہ بنالیا گیا ہے کہ مسلمان ایک اقلیت ہیں، اور یقیناً ہم اتنے طویل عرصے سے اس کے عادی ہو گئے ہیں کہ بعض اوقات ان جمے ہوئے تصورات کو ہٹانا بڑا مشکل ہوتا ہے، مسلمان اقلیت نہیں ہیں۔ مسلمان کسی بھی تعریف کے لحاظ سے ایک قوم ہیں۔

برطانوی اور خاص طور پر کانگریس اس بنیاد پر آگے بڑھتے ہیں کہ، جی، آپ بہرحال ایک اقلیت ہیں، آپ کیا چاہتے ہیں؟ اقلیتیں اور کیا چاہتی ہیں؟ جیسا کہ بابو راجندر پرشاد نے کہا۔ لیکن یقیناً مسلمان اقلیت نہیں ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوستان کے برطانوی نقشے کے مطابق بھی ہم اس ملک کے بڑے بڑے حصوں میں رہائش پذیر ہیں جہاں مسلمان اکثریت میں ہیں۔ جیسا کہ بنگال، پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ سندھ اور بلوچستان۔

اب سوال یہ ہے کہ: ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اس مسئلے کا حل کیا ہے؟ ہم اس پر غور کرتے رہے ہیں۔ اور جیسا کہ میں نے پہلے کہا، مختلف تجاویز پر غور کرنے کیلئے ایک کمیٹی مقرر کر دی گئی ہے۔ لیکن آئین کی آخری سکیم خواہ کچھ بھی ہو میں آپ کے سامنے اپنے خیالات رکھوں گا، اور جو کچھ میں کہنے جا رہا ہوں اس کی تصدیق کے طور پر میں آپ کے سامنے لالہ لاجپت رائے کی طرف سے مسٹر سی۔ آر داس کو لکھا جانے والا خط پڑھ کر سناؤں گا۔ میرا ماننا ہے کہ یہ بارہ یا پندرہ سال پہلے لکھا گیا تھا، اور یہ خط ایک شخص اندر پرکاش کی طرف سے لکھی گئی ایک کتاب میں ظہور پذیر ہوا ہے، جو حال ہی میں چھپی ہے، اور اس طرح یہ خط روشنی میں آیا ہے۔ یہ جو ایک بہت

زیرک سیاستدان اور ایک کٹر مہاسبھائی لالہ لاجپت رائے نے لکھا۔لیکن اس سے پہلے کہ میں خط پڑھوں، یہ بات واضح ہے کہ آپ ایک ہندو ہونے سے نہیں بچ سکتے، اگر آپ ہندو ہیں۔ 'قوم پرست' کا لفظ اب سیاست میں ایک مداری کا کھیل بن گیا ہے۔ یہ ہے وہ جو وہ کہتے ہیں:

''ایک اور نکتہ ایسا ہے، جو مجھے بہت عرصے سے پریشان کر رہا ہے، اور ایک ایسا نکتہ ہے جس پر میں چاہتا ہوں کہ آپ احتیاط سے غور کریں اور یہ سوال ہندو مسلم اتحاد کا ہے۔ اور یہ سوال ہندو محمدن اتحاد کا ہے۔ میں نے پچھلے چھ ماہ میں زیادہ تر وقت مسلم تاریخ اور مسلم قانون کے مطالعے میں صرف کیا ہے اور میں یہ سوچنے پر مائل ہوں کہ یہ نہ تو ممکن ہے اور نہ قابل عمل ہے۔ عدم تعاون کی تحریک میں محمدن رہنماؤں کے خلوص کو تصور کرتے ہوئے اور اسے تسلیم کرتے ہوئے، میں یہ سمجھتا ہوں کہ ان کا مذہب اس قسم کی کسی چیز کیلئے موثر رکاوٹ مہیا کرتا ہے''۔

آپ کو وہ گفتگو یاد ہوگی جو میں نے کلکتہ میں کی تھی، جو میرے بعد حکیم اجمل خان اور ڈاکٹر کچلو کے درمیان ہوئی تھی۔ ہندوستان میں حکیم اجمل خان کی جیسا زیادہ نفیس مسلمان اور کوئی نہیں ہے، لیکن کیا کوئی مسلم رہنما قرآن سے تجاوز کر سکتا ہے؟ میں صرف یہ امید ہی کر سکتا ہوں کہ اسلامی قانون کا میرا مطالعہ غلط ہو''

میں سمجھتا ہوں کہ اس کا مطالعہ غلط ہے۔'اور کوئی چیز مجھے اس بات کا قائل ہونے سے زیادہ تسکین نہیں پہنچائیگی کہ ایسا ہی ہے۔ لیکن اگر چہ یہ ٹھیک ہے تو پھر صورت یہ بنتی ہے، کہ اگر چہ ہم برطانویوں کے خلاف متحد ہو سکتے ہیں، لیکن ہم برطانوی خطوط پر ہندوستان پر حکومت کرنے کیلئے ایسا نہیں کر سکتے ہم جمہوری خطوط پر ہندوستان پر حکومت کرنے کیلئے ایسا نہیں کر سکتے۔

خواتین و حضرات، جب لالہ لاجپت رائے نے یہ کہا کہ ہم ہندوستان پر جمہوری خطوط پر حکومت نہیں کر سکتے تو سب ٹھیک تھا، لیکن جب تقریباً اٹھارہ ماہ پہلے میں نے یہی بات کہنے کی جسارت کی تو حملوں اور تنقید کا ایک طوفان برپا ہو گیا۔ لیکن لالہ لاجپت رائے نے پندرہ سال پہلے یہ کہا کہ ہم ایسا نہیں کر سکتے، یعنی ہندوستان پر جمہوری خطوط پر حکومت نہیں کر سکتے، اس کا علاج کیا ہے؟۔ کانگریس کے مطابق اس کا علاج ہے ہمیں اقلیت میں اور اکثریتی راج کے ماتحت رکھنا۔ لالہ لاجپت رائے آگے کہتے ہیں:

''تو پھر اس کا علاج کیا ہے؟ میں سات کروڑ مسلمانوں سے خوفزدہ نہیں ہوں۔ لیکن میں

سمجھتا ہوں کہ ہندوستان کے سات کروڑ جمع افغانستان، وسطی ایشیا، عرب، عراق، اور ترکی کے مسلح جتھے ناقابل مزاحمت ہوں گے۔''

''میں دیانتداری سے اور خلوص سے ہندو مسلم اتحاد کی ضرورت اور اہمیت پر یقین رکھتا ہوں۔ میں مسلمان رہنماؤں پر مکمل اعتماد کرنے کیلئے بھی تیار ہوں، لیکن قرآن و حدیث کے احکامات کا کیا ہوگا؟ ان سے تجاویز نہیں کر سکتے۔ تو کیا پھر ہماری تباہی لکھی جا چکی ہے؟ میں امید کرتا ہوں کہ آپ کا روشن دماغ اور عقلمند ذہن اس مشکل کا کوئی حل ڈھونڈ نکالے گا۔''

اب خواتین و حضرات، یہ محض ایک خط ہے جو ایک بڑے ہندو رہنما کی طرف سے دوسرے بڑے ہندو رہنما کو پندرہ سال پہلے لکھا گیا۔ اب، میں چاہتا ہوں کہ میں اس موضوع پر اپنے خیالات آپ کے سامنے پیش کروں، جیسا کہ اس لمحے ہر چیز کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے لگتا ہے۔ برطانوی حکومت اور پارلیمنٹ اور اس بھی بڑھ کر برطانوی قوم نے گزشتہ کئی دہائیوں سے ہندوستان کے مستقبل کے بارے میں کچھ بنے بنائے تصورات کے ساتھ پرورش اور نشوونما پائی ہے، جو ان کے اپنے ملک میں ہونے والی ان پیشرفتوں پر مبنی ہے، جنھوں نے برطانوی آئین کو تعمیر کیا ہے، جواب پارلیمنٹ کے ایوانوں اور کابینہ کے نظام کے ذریعے روبہ عمل آتا ہے۔ ان کا جماعتی حکومت کا تصور جو سیاسی سطح پر کام کرتا ہے، ہر ملک کیلئے ایک بہترین نظام حکومت کے طور پر ان کا نصب العین بن گیا ہے؛ اور یک طرفہ اور طاقتور پراپگنڈے نے، جو فطری طور پر برطانویوں کو متاثر کرتا ہے، ان کی رہنمائی ایک سنگین غلطی کی طرف ہے، جس کے مطابق انہوں نے 1935 کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کی شکل میں آئین کو تشکیل دیا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ برطانیہ عظمی کے سرکردہ سیاسی مفکروں نے، جو ان تصورات سے لبریز ہیں، اپنے اعلانات میں سنجیدگی سے زور دیا ہے اور ایک امید کا اظہار کیا ہے کہ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ، ہندوستان میں غیر موافق عناصر مل کر یکجان ہو جائیں گے۔

لندن کے ٹائمز جیسے سرکردہ اخبار نے 1935 کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

'بلاشبہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اختلاف لفظ کے محدود مفہوم میں مذہب کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ قانون اور تمدن کا اختلاف ہے، یہ کہ درحقیقت ان کے بارے میں کہا جا سکتا

ہے کہ وہ کلی طور پر دو علیحدہ اور ممتاز تہذیبوں کی نمائندگی کرتے ہیں، ہم وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ توہمات دم توڑ جائیں گے، اور ہندوستان ایک قوم میں ڈھل جائے گا'۔

لہٰذا لندن ٹائمز کے مطابق واحد مشکلات توہمات ہیں۔ ان بنیادی اور گہری جڑوں والے اختلافات، روحانی، معاشی ثقافتی، سماجی اور سیاسی مسئلے کو حسن تعبیر سے محض، توہمات بنا کر پیش کیا گیا ہے۔ لیکن یقیناً یہ برصغیر ہندوستان کی سابقہ تاریخ سے صریحاً بے اعتنائی ہے، ساتھ ہی ساتھ بنیادی اسلامی معاشرے کے تصور بمقابلہ ہندومت سے بھی شدید بے اعتنائی ہے کہ انہیں محض توہمات کا نام دیا جائے۔ یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ قومیں جو باوجود ہزار سال قریبی رابطے کے آج بھی اتنی ہی متفرق ہیں جتنی کہ کبھی تھیں، کسی وقت، محض انہیں ایک جمہوری آئین کے تابع رکھنے سے، اور برطانوی پارلیمانی ضابطوں کے غیر فطری اور مصنوعی طریقوں سے جبری طور پر اکٹھا رکھنے سے وہ اپنے آپ کو ایک ہی قوم میں سے تبدیل کر لیں گی۔ جو کچھ ہندوستان کی وحدانی حکومت 150 سالوں میں حاصل کرنے میں ناکام رہی ہے، وہ ایک مرکزی وفاقی حکومت کے تضاد سے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات ناقابل تصور ہے کہ اس طرح تشکیل دی جانے والی حکومت کا فرمان یا حکم، پورے برصغیر میں مختلف قومیتوں سے رضاکارانہ اور وفادارانہ اطاعت حاصل کر سکے گا، سوائے اس کے کہ اس کے پیچھے مسلح طاقت موجود ہو۔

خودمختار قومی ریاستیں

ہندوستان کا مسئلہ بین الفریق نہیں بلکہ واضح طور پر بین القومی نوعیت کا ہے، اور اس کے ساتھ اسی طرح ہی نمٹنا چاہیے۔ جب تک اس بنیادی اور اساسی حقیقت کو تسلیم نہیں کیا جاتا تو بنایا جانے والا کوئی بھی آئین تباہی پر منتج ہوگا اور تباہ کن اور نقصان دہ ثابت ہوگا، نہ صرف مسلمانوں کیلئے بلکہ برطانویوں اور ہندوؤں کیلئے بھی۔ اگر برطانوی حکومت اس برصغیر کے لوگوں کیلئے امن اور مسرت کی ضمانت دینے میں سنجیدہ اور مخلص ہے، تو ہم سب کیلئے کھلا ہوا واحد راستہ یہ ہے کہ ہندوستان کو خودمختار قومی ریاستوں، میں تقسیم کر کے بڑی قوموں کو علیحدہ اوطان کی اجازت دی جائے۔ کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہ ریاستیں ایک دوسرے کی مخالف ہوں۔ دوسری طرف ملکی حکومت میں ایک قومیت کی دسرے قومیت پر سماجی تنظیم میں اور سیاسی طور پر برتری قائم کرنے کی فطری خواہش

اور کوشش ختم ہو جائیں گی۔ یہ چیز ان (ریاستوں) کے درمیان بین القومی معاہدات کے ذریعے انہیں فطری خیر سگالی کی طرف لے جائے گی، اور وہ اپنے ہمسایوں سے مکمل ہم آہنگی کے ساتھ رہ سکیں گی۔ مسلم ہندوستان اور ہندو ہندوستان کے مابین باہمی انتظامات اور موافقت سے، اقلیتوں کے بارے میں یہ چیز اور بھی زیادہ آسانی سے مزید دوستانہ سمجھوتے کی طرف لے جائے گی، جو مسلمانوں اور دیگر مختلف اقلیتوں کے حقوق و مفادات کا مزید مناسب اور موثر طریقے سے تحفظ کرے گی۔

اس بات کو سمجھنا انتہائی مشکل ہے کہ ہمارے ہندو دوست اسلام اور ہندومت کی حقیقی نوعیت کو سمجھنے میں کیوں ناکام رہتے ہیں۔ یہ لفظ کے محدود معنوں میں مذاہب نہیں ہیں، بلکہ درحقیقت مختلف اور ممتاز سماجی نظام ہیں۔ یہ ایک خواب ہے کہ ہندو اور مسلمان کبھی ایک مشترک قومیت میں نمو پذیر ہو سکتے ہیں، اور ایک ہندوستانی قومیت کا یہ تصور اپنی حدود سے بہت آگے نک گیا ہے اور ہمارے لئے بہت سی مشکلات کا باعث بنے گا، اور اگر ہم وقت پر اپنے تصورات پر نظر ثانی کرنے میں ناکام رہے تو، یہ تصور ہندوستان کو تباہی کی طرف لے جائے گا۔ ہندو اور مسلمان دو مختلف ادیوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ نہ تو کبھی آپس میں شادیاں کرتے ہیں اور نہ ہی اکٹھے بیٹھ کر کھانا کھاتے ہیں اور بلاشبہ وہ دو مختلف تہذیبوں سے تعلق رکھتے ہیں، جو بنیادی طور پر باہم متصادم تصورات اور نظریات پر مبنی ہیں ان کے زندگی کے بارے میں نقطہ ہائے نظر اور زندگی گزارنے کے طریقے مختلف ہیں۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ ہندو اور مسلمان تاریخ کے مختلف ذرائع سے جذبہ حاصل کرتے ہیں۔ ان کے رزمیے الگ الگ ہیں۔ ان کے ہیرو الگ الگ ہیں اور ان کے تاریخی واقعات الگ الگ ہیں۔ اکثر اوقات ایک کا ہیرو دوسرے کا دشمن ہوتا ہے اور اسی طرح ان کی فتوحات اور شکستیں باہم متقاطع ہیں۔ ایسی دو قوموں کو ایک ریاست کے تحت اکٹھے جوت دینا، ایک کو بطور عددی اقلیت اور دوسری کو عددی اکثریت کے بڑھتی ہوئی بے اطمینانی اور کسی بھی ایسے ڈھانچے کی حتمی تباہی کی طرف لے جائے گا جو ایسی ریست کی حکومت کیلئے بنایا جائے گا۔

تاریخ نے ہمارے سامنے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں، جیسا کہ برطانیہ عظمیٰ اور آئرلینڈ کا اتحاد، چیکوسلواکیا اور پولینڈ کا اتحاد۔ تاریخ نے ہمیں بہت سے ایسے جغرافیائی قطعات دکھائے

ہیں، جو برصغیر ہندوستان کی نسبت بہت چھوٹے ہیں، جنہیں بصورت دیگر ایک ملک کہا جا سکتا تھا، لیکن جو اتنی ریاستوں میں تقسیم ہو چکے ہیں، جتنی ان میں بسنے والی قومیں ہیں، بلقان کا جزیرہ نما تقریباً سات یا آٹھ خود مختار ریاستوں پر مشتمل ہے۔ اسی طرح آئبیریا کے جزیرہ نما میں پرتگیز اور ہسپانوی تقسیم شدہ ہیں۔ جبکہ ہندوستان کی وحدت اور ایک قوم کی دلیل کے تحت، جو حقیقت میں کوئی وجود نہیں رکھتی، یہاں ایک مرکزی حکومت کے راستے کو اختیار کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے، جبکہ ہم جانتے ہیں کہ گزشتہ بارہ سو سالہ تاریخ وحدت حاصل کرنے میں ناکام رہی ہے، اور زمانوں سے ہندوستان کو ہندو ہندوستان اور مسلم ہندوستان میں منقسم دیکھتی چلی آتی ہے۔ موجودہ مصنوعی وحدت کی تاریخ صرف برطانوی فتح تک پیچھے جاتی ہے اور برطانوی سنگینیوں کی وجہ سے قائم ہے؛ لیکن برطانوی حکومت کا خاتمہ جو جلالتہ الملک کے حالیہ اعلان سے مترشح ہے، ایک مکمل خاتمے کا نقیب ہوگا، اس سے کہیں زیادہ تباہی کے ساتھ جو مسلمانوں کے تحت گزشتہ ایک ہزار سال سے کبھی واقع نہیں ہوئی۔ یقیناً یہ وہ ورثہ نہیں ہوگا جو برطانیہ اپنے راج کے 150 سالوں کے بعد ہندوستان کیلئے چھوڑا کر جانا چاہے گا نہ ہی ہندو اور مسلم ہندوستان ایسی یقینی تباہی کا خطرہ مول لیں گے۔

مسلم ہندوستان کسی ایسے آئین کو تسلیم نہیں کر سکتا جس کا لازمی نتیجہ ہندوؤں کی اکثریتی حکومت ہو۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک ایسے جمہوری نظام کے تحت لانے کا مطلب جو اقلیتوں پر جبراً لاگو کیا جائے۔ صرف ہندو راج ہوگا۔ اس قسم کی حکومت جس کی کانگریس کی اعلیٰ قیادت دلدادہ ہے، کا مطلب اسلام کے انتہائی قیمتی سرمائے کی مکمل تباہی ہوگا، ہمیں پچھلے ڈھائی سال میں صوبائی آئینوں کی کارکردگی کا خاصا تجربہ ہے، اور ایسی حکومت کی تکرار خانہ جنگی کی طرف اور ایسی نجی فوجوں کو پالنے کی طرف لے جائے گی، جیسا کہ مسٹر گاندھی کی طرف سے سکھر کے ہندوؤں کو سفارش کی گئی، جب انہوں نے کہا کہ انہیں تشدد یا عدم تشدد سے اپنا دفاع کرنا چاہئے، مکّے کا جواب مکّے سے دینا چاہئے، اور اگر وہ ایسا نہیں کر سکتے تو انہیں ہجرت کر جانی چاہیے۔

جیسا کہ عام طور پر سمجھا اور سوچا جاتا ہے، مسلمان کوئی اقلیت نہیں ہیں۔ اس کیلئے صرف اردگرد دیکھنے کی ضرورت ہے۔ آج بھی ہندوستان کے برطانوی نقشے کے مطابق، گیارہ میں سے چار صوبے، جہاں کم و بیش مسلمان حکومت میں ہیں، ہندو کانگریس کی اعلیٰ کمان کے عدم تعاون اور سول نافرمانی کے فیصلے کے باوجود کام کر رہے ہیں، مسلمان قوم کی کسی بھی تعریف کے مطابق ایک

قوم ہیں، اور انہیں لازماً ان کا گھر ان کا علاقہ اور ان کی ریاست ملنی چاہئے۔ ہم ایک آزاد اور خود مختار قوم کی حیثیت سے اپنے ہمسایوں کے ساتھ امن اور ہم آہنگی سے رہنا چاہتے ہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ ہمارے لوگ مکمل طور اپنی روحانی، ثقافتی، معاشی، سماجی اور سیاسی زندگی کو اس طریقے پر ترقی دیں جسے ہم بہترین سمجھتے ہیں، اور جو ہمارے اپنے لوگوں کے میلانات کے مطابق اور ہمارے اپنے نصب العینوں کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔ دیانتداری کا تقاضا ہے۔ اور ہمارے لاکھوں لوگوں کی بنیادی مفادات ہمارے اوپر یہ مقدس فریضہ عائد کرتے ہیں کہ ہم ایک ایسا باعزت اور پرامن حل تلاش کریں جو سب کیلئے اچھا اور منصفانہ ہو۔ لیکن ساتھ ساتھ ہم دھمکیوں یا ڈراووں سے اپنے مقصد اور نصب العین سے ہٹنے یا پھرنے والے نہیں ہیں، ہمیں ہر قسمی مشکلات اور نتائج کا سامنا کرنے کیلئے تیار رہنا چاہئے اور وہ تمام قربایاں دینی چاہئیں جن کا ہم سے اس مقصد کے حصول کیلئے تقاضا کیا جائے جو ہم نے اپنے سامنے رکھا ہے۔

مخلص

خواتین وحضرات! یہ ہے وہ کام جو ہمارے سامنے ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ میں اپنے وقت کی حد سے آگے چلا گیا ہوں، بہت سی باتیں ہیں جو میں آپ کو بتانا چاہتا ہوں؛۔ لیکن میں نے ایک چھوٹا سا پمفلٹ شائع کر دیا ہے، جس میں بہت ساری وہ چیزیں شامل ہیں جو میں کہتا رہا ہوں، اور میرا خیال ہے آپ وہ پمفلٹ لیگ کے دفتر سے، انگلش اور اردو دونوں میں، آسانی سے حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ آپ کو ہمارے مقاصد کے بارے میں ایک واضح تر تصور دے گا۔ اس میں مسلم لیگ کی بہت اہم قراردادیں اور مختلف دوسرے بیانات شامل ہیں۔

بہر حال میں نے وہ کام آپ کے سامنے رکھ دیا ہے جو ہمارے سامنے ہے۔ کیا آپ کو احساس ہے کہ آپ آزادی یا خود مختاری محض دلائل سے حاصل نہیں کر سکتے۔ میں اہل دانش طبقے سے گزارش کروں گا۔ دنیا کے تمام ممالک میں اہل و دانش آزادی کی تحریکوں کا ہراول دستہ رہے ہیں، مسلمان اہل دانش طبقہ اب کیا کرنے کی تجویز پیش کرتا ہے؟ میں آپ کو بتاتا ہوں کہ جب تک آپ اسے اپنی رگون میں نہیں اتار لیتے، جب تک آپ اپنی کمر کسنے کیلئے تیار نہیں ہو جاتے اور وہ سب کچھ قربان کرنے پر آمادہ نہیں ہو جاتے جو کچھ آپ کر سکتے ہیں، اور اپنی قوم کیلئے بے

غرض سے، سنجیدگی سے اور خلوص سے کام نہیں کر سکتے۔ دوستو! پس میں چاہتا ہوں کہ کہ آپ واضح فیصلہ کر لیں، اور پھر اس کی ترکیب سوچیں، اپنے لوگوں کو منظّم کریں، اپنی تنظیم کو مضبوط بنائیں اور پورے ہندوستان میں مسلمانوں کو متحد کریں۔

میں سمجھتا ہوں کہ عوام بالکل بیدار ہیں۔ انہیں صرف آپ کی رہنمائی اور قیادت کی ضرورت ہے۔ اسلام کے خادموں کی حیثیت سے آگے آیئے، لوگوں کو معاشی، سماجی، تعلیمی اور سیاسی طور پر منظّم کیجئے، اور مجھے یقین ہے کہ آپ ایک ایسی طاقت بن جائیں گے جسے ہر شخص تسلیم کرے گا۔(1)

باب 2

ابوالکلام آزاد کے صدارتی خطبے سے ایک اقتباس

رام گڑھ، دسمبر 1940

اقلیتیں اور ہندوستان کا سیاسی مستقبل

میں نے مختصراً آج کل کے حقیقی سوال کو آپ کے سامنے رکھ دیا ہے۔ یہ ہمارے لئے بنیادی سوال ہے، باقی تمام سوالات اس کے ساتھ ضمنی ہیں۔ یہ اسی سوال کے حوالے سے تھا کہ گزشتہ ستمبر میں کانگریس نے حکومت برطانیہ کے سامنے اپنی دعوت پیش کی اور ایک واضح اور سادہ مطالبہ رکھا، جس پر کوئی فرقہ یا گروہ کوئی اعتراض ممکنہ طور پر نہیں کر سکتا تھا۔ یہ دور دور تک بھی ہمارے تصور میں نہ تھا کہ اس سلسلے میں کوئی فرقہ ورانہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے۔ ہمیں اس بات کا احساس ہے کہ ملک میں کچھ گروہ ایسے ہیں جو سیاسی جدو جہد میں کانگریس کے ساتھ قدم نہیں ملا سکتے، یا اتنی دور تک نہیں جا سکتے جتنی دور تک کانگریس جانے کو تیار ہے، ہم جانتے ہیں کہ کچھ لوگ اس راست اقدام کے طریقے کے ساتھ متفق نہیں ہیں جسے سیاسی ہندوستان کی اکثریت نے اختیار کیا ہے۔ لیکن جہاں تک ہندوستان کے عوام کے حق خود اختیاری اور ہندوستان کے آزادی کے پیدائشی حق کے کلی طور پر تسلیم کرنے کا تعلق ہے، ایک بیدار اور بے صبر ہندوستان ابتدائی مراحل سے بہت آگے گزر چکا ہے اور کوئی بھی ہمارے مطالبے کی مخالفت کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ یہاں تک کہ وہ طبقات بھی جو اپنے خصوصی مفادات سے چمٹے ہوئے ہیں اور تبدیلی سے خوفزدہ ہیں کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ ان پر کوئی اثر ڈالے۔ روح عصر سے بے بس کر دئے گئے ہیں۔ انہیں اس نصب العین کو تسلیم کرنا اور اس سے اتفاق کرنا ہوگا جو ہم نے اپنے سامنے رکھا ہے۔

بحران کا دور، ہم سب کیلئے آزمائش کا وقت ہوتا ہے۔ اور لہٰذا آج کے مسئلے نے ہمیں آزمایا ہے، اور ہمارے آج کے دور کی سیاست کے بہت سے پہلوؤں کو اجاگر کر دیا ہے۔ اس نے اس حقیقت کو بھی واشگاف کر دیا ہے جو فرقہ ورانہ مسئلے کی پشت پر ہے۔ انگلینڈ اور ہندوستان میں، آج کے بنیادی سیاسی مسئلے کو فرقہ ورانہ مسئلے کے ساتھ خلط ملط کرنے، اور اس طرح حقیقی مسئلے کو الجھانے کی بار بار کوششیں کی گئیں، بار بار دنیا کو یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی کہ اقلیتوں کے مسئلے نے ہندوستان کے سیاسی مسئلے کے موزوں حل کے راستے میں روڑے اٹکائے۔

ایک سو پچاس سال سے برطانوی سامراج نے تقسیم کرو اور حکومت کرو کی پالیسی پر عمل کیا ہے، اور اندرونی اختلافات پر زور دے کر مختلف گروپوں کو اپنی طاقت کے استحکام کیلئے استعمال کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ ہندوستان کی سیاسی غلامی کا ناگزیر نتیجہ تھا، اور اس کی شکایت کرنا اور تلخی محسوس کرنا ہماری حماقت ہے۔ ایک غیر ملکی حکومت محکوم ملک میں اندرونی وحدت کی کبھی حوصلہ افزائی نہیں کر سکتی، کیونکہ نفاق اس کے اپنے غلبے کے تسلسل کیلئے سب سے زیادہ یقینی ضمانت ہوتی ہے، لیکن جب ہمیں بتایا گیا اور دنیا کو یقین کرنے کیلئے کہا گیا کہ برطانوی سامراج ختم ہو چکا ہے، اور اس سے مغلوبیت کو ہندوستانی تاریخ کا طویل باب بند ہو چکا ہے تو کیا ہمارے لئے یہ توقع کرنا کہ برطانوی سیاستدان آخر کار اس بری وراثت کو ترک کر دیں گے، اور فرقہ ورانہ صورت حال کو سیاسی مقاصد کیلئے استعمال نہیں کریں گے، غیر معقول تھا؟ لیکن اس کا وقت ابھی بہت دور ہے، ہمیں ایسی فضول امیدوں کے ساتھ وابستہ نہیں ہونا چاہئے۔ پس آخری پانچ مہینوں نے اپنے واقعات کے تسلسل کے ساتھ یہ ثابت کر دیا ہے کہ سامراج اپنی تمام برعکس یقین دہانیوں کے باوجود ابھی تک پنپ رہا ہے، اس کا اختتام ابھی ہونا ہے۔

لیکن ہمارے مسائل کی جڑیں خواہ کوئی بھی ہوں، یہ بات واضح ہے کہ ہندوستان کے، دوسرے ممالک کی طرح، اندرونی مسائل ہیں۔ ان میں سے فرقہ ورانہ مسئلہ ایک اہم مسئلہ ہے۔ ہم برطانوی حکومت سے اس کے وجود کا انکار کرنے کی توقع نہیں کرتے، نہ ہی کر سکتے ہیں۔ فرقہ ورانہ مسئلہ بلاشبہ ہمارے ساتھ ہے، اور اگر ہم آگے جانا چاہتے ہیں، تو ہمیں اسے مدنظر رکھنا ہوگا۔ ہر وہ قدم جو ہم اسے نظر انداز کر کے اٹھائیں گے، غلط قدم ہوگا۔ مسئلہ موجود ہے، تاہم اس کے وجود کو تسلیم کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسے ہندوستان کی قومی آزادی کے خلاف ایک

ہتھیار کے طور پر استعمال کیا جائے، برطانوی سامراج نے اسے ہمیشہ اسی مقصد کیلئے استعمال کیا ہے۔ اگر برطانیہ ہندوستان میں سامراجی طریقہ ہائے کار کو ختم کرنے کی خواہش رکھتا ہے، اور تاریخ کے اس سیاہ باب کو بند کرنا چاہتا ہے، تو اس کے ساتھ نمٹنے میں ظاہر ہونے چاہئیں۔

اس مسئلے کے سلسلے میں کانگریس کی پوزیشن کیا ہے؟ کانگریس کا اس کے اولین آغاز سے یہ دعویٰ رہا ہے کہ یہ ہندوستان کو ایک قوم تصور کرتی ہے، اور ہر قدم قوم کے بحیثیت کل مفاد میں اٹھاتی ہے۔ یہ چیز دنیا کو اس دعوے کا سختی سے جائزہ لینے کا حقدار بناتی ہے، اور کانگریس کو اپنے دعوے کی سچائی کو ثابت کرنا چاہئے۔ میں اس سوال کا اس نقطہ نظر سے از سر نو جائزہ لینا چاہتا ہوں۔

فرقہ وارانہ مسئلے کے صرف تین پہلو ہو سکتے ہیں: اس کا وجود، اس کی اہمیت اور اس کو حل کرنے کا طریقہ کار۔

کانگریس کی ساری تاریخ یہ ثابت کرتی ہے کہ اس نے ہمیشہ اس مسئلے کے وجود کو تسلیم کیا ہے، اس نے اس کی اہمیت کو کبھی کم کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اس مسئلے سے نمٹنے میں اس نے ہمیشہ ایسی پالیسی اپنائی جو حالات کے تحت انتہائی موزوں تھی۔ اس سے مختلف یا بہتر طریق عمل کے بارے میں سوچنا مشکل ہے، تاہم اگر اس سے بہتر کوئی طریق عمل تجویز کیا جاتا تو کانگریس اس کو خوش آمدید کہنے کیلئے تیار ہوتی اور آج بھی تیار ہے۔

ہم اسے اس سے زیادہ اہمیت نہیں دے سکتے کہ اسے اپنے قومی نصب العین کے حصول کی پہلی شرط قرار دیں۔ کانگریس نے ہمیشہ یہی یقین رکھا ہے، کوئی بھی اس حقیقت کو چیلنج نہیں کر سکتا۔ اس نے اس سلسلے میں ہمیشہ دو اصولوں کو مدنظر رکھا ہے، اور ہر قدم ان اصولوں کو شعوری طور پر مدنظر رکھ کر اٹھایا گیا۔

(i) ہندوستان کیلئے جو بھی آئین اختیار کیا جائے، اس میں اقلیتوں کے حقوق اور مفادات کی پوری پوری ضمانت دی جائے۔

(ii) اقلیتوں کو خود ہی فیصلہ کرنا چاہئے کہ ان کے حقوق و مفادات کیلئے کیا کیا تحفظات ضروری ہیں۔ اکثریت کو یہ فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔ لہٰذا اس سلسلے میں فیصلے اقلیتوں کی منظوری پر منحصر ہونا چاہئیں نہ کہ اکثریتی ووٹ پر۔

اقلیتوں کا مسئلہ کوئی مخصوص ہندوستانی مسئلہ نہیں ہے۔ یہ دنیا کے دوسرے حصوں میں بھی

موجود رہا ہے۔ میں اس پلیٹ فارم سے دنیا کو مخاطب کرنے کی جرأت کرتا ہوں۔ اور یہ پوچھنے کی کہ آیا اس سلسلے اس سے زیادہ منصفانہ اور عادلانہ طریق عمل اختیار کیا جا سکتا ہے، جو اوپر تجویز کیا گیا ہے؟ اگر ایسا ہے تو وہ طریق کار کیا ہے؟ کیا اس نقطہ میں کسی چیز کی کمی ہے، جو اس بات کو ضروری بناتی ہے کہ کانگریس کو اس کے فریضے یاد دہانی کرائی جائے کانگرس ہمیشہ اپنے فرائض کی ادائیگی میں کسی کوتاہی پر غور کرنے کیلئے تیار رہی ہے۔ یہ آج بھی اسی طرح تیار ہے، مین پچھلے انیس سال سے کانگریس میں ہوں۔ اس تمام عرصے کے دوران کانگریس کا کوئی ایک بھی اہم فیصلہ ایسا نہیں ہے جس کی تشکیل میں شریک ہونے کا مجھے اعزاز حاصل نہ رہا ہو۔ میں یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ ان 19 سالوں کے دوران کانگریس نے ایک دن کیلئے بھی اس مسئلے کو حل کرنے کیلئے اس سے مختلف طریقے سے جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے، نہیں سوچا۔ یہ محض کانگریس کا دعویٰ نہیں تھا بلکہ اس کا متعین اور فیصلہ شدہ طریق عمل تھا۔ پچھلے پندرہ سال کے دوران بہت مرتبہ اس پالیسی کو شدید ترین آزمائشوں سے گزارا گیا، لیکن یہ چٹان کی طرح مضبوط رہی۔

وہ طریقہ جس سے کانگریس نے آئین ساز اسمبلی کے حوالے سے اس مسئلے سے نمٹا ہے، ان دونوں اصولوں پر بھرپور روشنی ڈالتا ہے اور ان کی وضاحت کرتا ہے۔ مسلم اقلیتوں کو حق حاصل ہے، اگر وہ چاہیں تو اپنے نمائندوں کا انتخاب اپنے ووٹوں سے کر سکتے ہیں۔ ان کے نمائندوں کو، سوائے اپنے فرقے کے اور کسی فرقے کے ووٹوں پر انحصار نہیں کرنا پڑے گا۔ ان کے فیصلے کا انحصار آئین ساز اسمبلی میں ووٹوں کی اکثریت پر نہیں ہوگا۔ یہ اقلیت کی منظوری کے تابع ہوگا۔ اگر کسی مسئلے پر اتفاق رائے حاصل نہیں ہوتا، تو ایک غیر جانبدار ٹریبونل، جس کی منظوری اقلیتوں نے بھی دی ہوگی۔ معاملے کا فیصلہ کرلے گا۔ یہ آخری شق محض آئندہ کے ممکنہ اتفاقات کیلئے ایک شرط کی صورت میں ہے، اور اس کے ضرورت پڑنے کا امکان بہت کم ہے۔ اگر اس سے زیادہ عملی کوئی تجویز پیش کی جاتی ہے، تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا۔

جب ان اصولوں کو کانگریس کی طرف سے تسلیم کرلیا جاتا ہے اور ان پر عمل کیا جاتا ہے، تو پھر وہ کیا چیز ہے جو برطانوی سیاستدانوں کو ہمیں اس قدر کثرت سے اقلیتون کا مسئلہ دیا دلانے پر مجبور کرتی ہے اور دنیا کو یہ دھوکہ دینے پر مجبور کرتی ہے کہ یہ ہندوستانی آزادی کی راہ میں حائل ہے؟ اگر حقیقتاً ایسا ہے تو پھر کیوں نہیں برطانوی حکومت واضح طور پر ہندوستان کی آزادی کو تسلیم

کرتی اور ہمیں یہ مسئلہ ہمیشہ کیلئے باہمی اتفاق رائے سے حل کرنے کا موقع نہیں دیتی؟

اختلافات کو ہمارے اندر بویا گیا اور ان کی حوصلہ افزائی کی گئی، اور پھر ہمیں ان کی وجہ سے طعنہ دیا جاتا ہے ہمیں اپنی فرقہ ورانہ کشاکشوں کو ختم کرنے کو کہا جاتا ہے، لیکن ہمیں ایسا کرنے کے مواقع سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ یہ ہے وہ صورت حال جو ہمیں ناکام کرنے کیلئے شعوری طور پر پیدا کی گئی ہے، یہ ہیں وہ زنجیریں جو ہمیں باندھ دیتی ہیں۔ لیکن کسی قسم کی مشکلات یا رکاوٹیں ہمیں ہمت اور عزم کے ساتھ صحیح قدم اٹھانے سے باز نہیں رکھ سکتیں۔ ہمارا راستہ روکاوٹوں سے بھرپور ہے، لیکن ہم ان پر قابو پانے کیلئے پرعزم ہیں۔ ہم نے ہندوستان کی اقلیتوں کے مسائل پر غور کیا ہے، لیکن کیا مسلمان ایسی قلیت ہیں کہ انہیں اپنے مستقبل کے بارے میں تھوڑا بہت بھی شک شکوک ہو سکتے ہیں، لیکن کیا مسلمان اپنے آپ کو ان سے پریشان ہونے کی اجازت دے سکتے ہیں؟ میں نہیں جانتا کہ آپ میں سے کتنے لوگ اٹھائیس سال پہلے 'الہلال' میں میری تحریروں سے واقف ہیں، اگر کوئی ایسے لوگ یہاں موجوں ہیں تو میں درخواست کروں گا کہ اپنی جاد دشتوں کو تازہ کرلیں۔ اس وقت بھی میں اپنے اس یقین کا اظہار کرتا تھا اور آج بھی اسے دہراتا ہوں، کہ ہندوستانی سیاسیات میں کوئی بھی چیز حقیقت سے اتنی زیادہ بعید نہیں ہے، جتنی کہ یہ بات کہ ہندوستانی مسلمان ایک سیاسی اقلیت کی جگہ رکھتے ہیں۔ ان کیلئے جمہوری ہندوستان میں اپنے حقوق ومفادات کے بارے میں پریشان ہونا مساوی طور پر بیہودہ بات ہے۔ اس بنیادی غلطی نے بیشمار غلط فہمیوں کا دروازہ کھول دیا ہے۔ غلط مفروضوں پر غلط دلائل کی عمارت تعمیر کی گئی۔ اس غلطی نے ایک طرف مسلمانوں کے ذہنوں میں اپنی حقیقی حیثیت کے بارے الجھن پیدا کی، اور دوسری طرف اس نے دینا کو غلط فہمیوں میں الجھا دیا، اس طرح کہ ہندوستان کی تصویر کو اس کے صحیح تناظر میں نہ دیکھا جا سکا۔

اگر وقت اجازت دیتا تو میں آپ کو تفصیل سے بتاتا کہ پچھلے ساٹھ سالوں کے دوران، ہندوستان کی یہ مصنوعی اور غیر حقیقی تصویر کیسے بنائی گئی اور کس کے ہاتھوں نے اس کے خطوط تیار کئے۔ درحقیقت، یہ اس تقسیم کرو اور حکومت کرو کی پالیسی کا نتیجہ تھا، جس نے کانگریس کے قومی تحریک شروع کرنے کے بعد برطانوی افسر شاہی کے ذہنوں میں خصوصی شکل اختیار کی۔ اس کا مقصد مسلمانوں کو نئی سیاسی بیداری کے خلاف استعمال کرنے کیلئے تیار کرنا تھا۔ اس منصوبے میں

اہمیت دو نکات کو دی گئی۔ اول یہ کہ ہندوستان میں دو مختلف قومیتیں آباد ہیں۔ ہندو اور مسلمان، اور اس دلیل کی بنا پر متحدہ قومیت کے نام پر کوئی مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔ دوم یہ کہ مسلمان آبادی کے لحاظ سے ہندوستان میں جمہوری اداروں کے قیام کا لازمی نتیجہ ہندو اکثریت کی حکومت کو قائم کرنا ارو مسلمانوں کے وجود کو خطرے میں ڈالنا ہوگا۔ اس وقت میں اس سے زیادہ تفصیل میں نہیں جاؤں گا۔ تاہم اگر آپ اس معاملے ابتدائی تاریخ جاننا چاہیں، تو میں آپ کو لارڈ ڈفرن، ہندوستان کے سابق وائسرائے اور شمال مغربی سرحدی صوبے کے سابق لیفٹنٹ گورنر اور اب متحدہ صوبہ جات کے گورنر سر آکلنڈ کالون کا حوالہ دوں گا۔

اس طرح نفاق کے بیج برطانوی سامراج کے ہاتھوں ہندوستانی سرزمین میں بوئے گئے۔ یہ پودا بڑھتا اور نشونما پاتا گیا اور اپنے کانٹے پھیلاتا چلا گیا، اور اگرچہ جب سے پچاس سال گزر چکے ہیں لیکن اس کی جڑیں ابھی تک وہیں ہیں۔

سیاسی طور پر بات کرتے ہوئے، لفظ اقلیت کا مطلب محض ایک ایسا گروپ نہیں ہے جو عددی طور پر نسبتاً چھوٹا ہو اور لہذا خصوصی حفاظت کا حقدار ہو۔ اس کا مطلب ایک ایسا گروپ ہے، جو تعداد میں قدرے کم، اور قوت بخشنے والی دوسری خصوصیات سے اس قدر عاری ہو، کہ اسے اردگرد والے ایک نسبتاً بڑے گروپ سے اپنے آپ کو بچانے کی اپنی صلاحیت پر کوئی اعتماد نہ ہو۔ یہ کافی نہیں ہے کہ گروپ نسبتاً چھوٹا ہو، بلکہ یہ کہ یہ مطلقاً اتنا چھوٹا ہو کہ اپنے مفادات کی حفاظت کرنے کے قابل نہ ہو۔ پس یہ محض تعداد کا سوال نہیں ہے، دوسرے عوامل بھی اہمیت رکھتے ہیں، اگر ایک ملک میں دو بڑے گروپ ہوں جن میں سے بالترتیب ایک کی تعداد دس لاکھ اور دوسرے کی بیس لاکھ ہو، تو اس کا لازمی طور پر یہ مطلب ہے کہ چونکہ ایک دوسرے سے نصف ہے، لہذا یہ اپنے آپ کو لازماً ایک سیاسی اقلیت کہے اور اپنے آپ کو کمزور سمجھے۔

اگر یہ صحیح کسوٹی ہے، تو ہمیں اسے ہندوستانیوں کی حیثیت پر منطبق کرنا چاہئے۔ آپ ایک نگاہ میں ایک وسیع مجمع دیکھیں گے، جو پورے ملک میں پھیلا ہوا ہے، وہ بہت مضبوطی کے مالک ہیں، اور یہ تصور کرنا کہ وہ بیچارگی کے عالم میں ایک 'اقلیت' کے طور پر رہ رہے ہیں، اپنے آپ کو دھوکہ دینے کے مترادف ہے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی تعداد آٹھ سے نو کروڑ کے درمیان ہے، سماجی یا نسلی تفریق کی

وہی قسم، جو دوسری قومیتوں کو متاثر کرتی ہیں، انہیں تقسیم نہیں کرتی۔ اسلامی بھائی چارے اور مساوات کے طاقتور رشتوں نے بڑی حد تک انہیں اس کمزوری سے بچایا ہے جو سماجی تفریقات سے پیدا ہوتی ہے، یہ ٹھیک ہے کہ ان کی تعداد کل آبادی کا صرف ایک چوتھائی ہے؛ لیکن سوال صرف آبادی کے تناسب کا نہیں ہے، بلکہ اس بڑی تعداد اور قوت کا ہے جو ان کے پیچھے ہے، کیا انسانیت کے اتنے بڑے حجم کیلئے اندیشے کی کوئی جائز وجہ ہوسکتی ہے کہ ایک آزاد اور جمہوری ہندوستان میں یہ اپنے حقوق ومفادات کی حفاظت کرنے کے ناقابل ہوگا؟

یہ تعداد کسی خاص علاقے میں محدود نہیں ہے بلکہ ملک کے مختلف حصوں میں ناہموار طریقے سے پھیلی ہوئی ہے۔ ہندوستان کے گیارہ صوبوں میں سے چار میں مسلم اکثریت ہے اور دوسرے مذہبی گروہ اقلیتیں ہیں۔ اگر برطانوی بلوچستان کو بھی شامل کرلیا جائے تو مسلم اکثریت والے پانچ صوبے بن جاتے ہیں۔ اگر ہم اس وقت اس سوال پر مذہبی گروہ بندیوں کی بنیاد پر غور کرنے پر مجبور ہوجائیں تو مسلمانوں کی حیثیت محض اقلیت کی نہیں ہے۔ اگر وہ سات صوبوں میں اقلیت میں ہیں تو پانچ میں اکثریت میں ہیں، اگر ایسا ہے تو، ایسی قطعاً کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ ایک اقلیت ہونے کے احساس سے دبے ہوئے ہوں۔

ہندوستان کے مستقبل کے آئین کی خواہ کوئی بھی تفاصیل کیوں نہ ہوں، ہم جانتے ہیں کہ یہ ایک کل ہندوستان وفاق ہوگا، جو اپنے مکمل مفہوم میں جمہوری ہوتا ہے، اور داخلی معاملات کے سلسلے میں ہر اکائی کو خودمختاری حاصل ہوگی۔ وفاقی مرکز کا تعلق صرف مشترکہ نوعیت کے کل ہندوستان معاملات سے ہوگا، جیسا کہ خارجہ تعلقات، دفاع کسٹمز وغیرہ۔ ان حالات میں، کوئی شخص جس کو جمہوری آئین کے کام کرنے کے حقیقی انداز کا کوئی تصور ہو، اپنے آپ کو اکثریت اور اقلیت کے اس غلط مسئلے سے گمراہ ہونے کی اجازت دے سکتا ہے؟۔ میں ایک لمحے کیلئے بھی اس بات پر یقین نہیں کرسکتا کہ ہندوستان کے مستقبل کی تصویر میں اس قسم کے اندیشوں کی کسی بھی قسم کی کوئی گنجائش ہوسکتی ہے۔ یہ خوف اس لئے پیدا ہورہے ہیں کہ، آئرلینڈ کے بارے میں ایک برطانوی سیاست دان کے الفاظ میں ہم ابھی تک دریا کے کناروں پر کھڑے ہیں، اور اگرچہ تیرنے کی خواہش رکھتے ہیں، لیکن پانی میں داخل ہونے پر آمادہ نہیں ہیں۔ اس کا صرف ایک ہی حل ہے؛ ہمیں بے خوفی سے چھلانگ لگا دینی چاہیئے۔ جونہی ایسا ہوگا، ہم یہ محسوس کریں گے کہ

ہمارے تمام خوف بے بنیاد تھے۔

ہندوستانی مسلمانوں کیلئے ایک بنیادی سوال

اب تقریباً تیس سال ہوگئے ہیں، جب میں نے پہلے پہل ایک ہندوستانی مسلمان کی حیثیت سے اس مسئلے کا جائزہ لینے کی کوشش کی۔ اس وقت مسلمانوں کی اکثریت سیاسی جدوجہد سے اپنے آپ کو مکمل طور پر علیحدہ رکھے ہوئے تھی، اور وہ علیحدگی اور مخالفت کی اسی ذہنیت سے متاثر تھے جو اس سے پہلے 1886 میں ان پر طاری تھی۔ اس مایوس کن ماحول نے مجھے اس معاملے پر اضطراب کے اظہار سے نہ روکا، اور میں جلد ہی ایک حتمی نتیجے پر پہنچ گیا، جس نے میرے یقین اور عمل کو متاثر کیا۔ میں نے ہندوستان کو اس کے بہت سے بوجھوں کے ساتھ مستقبل کی منزل کی طرف بڑھتے ہوئے دیکھا۔ ہم اس کشتی میں ساتھی مسافر تھے، اور ہم پانیوں میں سے اس کے تیزی سے گزرنے کو نظرانداز نہیں کر سکتے تھے، اور لہٰذا ہمارے لئے اپنے مستقبل کے لائحۂ عمل کے بارے میں ایک واضح اور حتمی نتیجے پر پہنچنا ضروری ہو گیا۔ ہمیں ایسا کس طرح کرنا تھا؟ مسئلے کو محض سطح سے بلونے سے نہیں، بلکہ نیچے اس کی تہہ میں جانے سے، اور پھر اپنی پوزیشن پر غور کرنے سے۔ میں نے ایسا ہی کیا اور میں نے محسوس کیا کہ تمام مسئلے کا حل ایک سوال کے جواب پر منحصر تھا: کیا ہم ہندوستانی مسلمان، مستقبل کے آزاد ہندوستان کو شک اور بداعتمادی کی نظر سے دیکھتے ہیں یا جرأت اور اعتماد کی نظر سے؟ اگر ہم اسے خوف اور شک کی نظر سے دیکھتے ہیں، تو پھر بلاشبہ ہمیں ایک مختلف راستہ اپنانا ہوگا۔ کوئی حالیہ اعلامیہ، کوئی مستقبل کا وعدہ کوئی آئینی تحفظات ہمارے شکوک اور اندیشوں کا علاج نہیں ہو سکتے پھر ہم ایک تیسری قوت کے وجود کو برداشت کرنے پر مجبور ہوں گے۔

یہ تیسری قوت پہلے ہی یہاں اندر گھسی ہوئی ہے اور اس کا واپس جانے کا کوئی ارادہ نہیں ہے، اور اگر ہم خوف کے اس راستے پر چلیں گے، تو ہمیں لازماً اس کے تسلسل کی امید رکھنا پڑے گی۔ لیکن اگر ہم اس بات کے قائل ہو جائیں کہ خوف اور شک کی ہمارے نزدیک کوئی جگہ نہیں ہے، اور یہ کہ اگر ہم مستقبل کو اپنے اندر جرأت اور اعتماد سے دیکھیں تو پھر ہمارا لائحۂ عمل قطعی طور پر واضح ہو جاتا ہے۔ ہم اپنے آپ کو ایک نئی دنیا میں پاتے ہیں، جو شک، تذبذب، جمود، اور بے حسی

کے تاریک سایوں سے پاک ہوگی اور جہاں یقین اور عزم، عمل اور جذبے کی روشنی کبھی ماند نہیں پڑے گی۔ وقت کی الجھنیں، ہمارے راستے میں آنے والے نشیب و فراز، ہمارے قدموں کی سمت کو تبدیل نہیں کر سکیں گے۔ پھر یہ ہمارا فرض عین ہو جائے گا کہ ہم ہندوستان کے قومی نصب العین کی طرف پر یقین قدموں کے ساتھ سفر کریں۔

میں اس یقینی نتیجے پر ذرہ بھر ہچکچاہٹ کے بغیر پہنچ گیا اور میرے وجود کے ایک ایک ریشے نے اول الذکر متبادل کے خلاف بغاوت کی۔ میں اس کے تصور کو بھی برداشت نہیں کر سکتا تھا میں یہ تصور نہیں کر سکتا تھا کہ کوئی مسلمان اسے برداشت کر سکتا ہے، بشرطیکہ اس نے اسلام کی روح کو اپنی شخصیت کے ہر کونے سے نکال باہر کیا ہو۔

میں نے الہلال، 1912 میں شروع کیا، اور اپنے نتیجے کو ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے رکھا۔ مجھے آپ کو یہ یاد دلانے کی ضرورت نہیں ہے کہ میری پکار بے اثر نہیں تھی۔ 1912 سے 1918 کے درمیان کے وقت نے مسلمانوں کی سیاسی بیداری میں ایک نئے دور کی نشاندہی کی۔ 1920 کے اختتام کے قریب، میری چار سالہ قید سے رہائی کے وقت، میں نے دیکھا کہ مسلمانوں کا سیاسی نظریہ اپنے پرانے سانچے سے باہر نکل آیا تھا اور ایک دوسری شکل اختیار کر رہا تھا۔ بیس سال گزر چکے ہیں اور اس وقت سے لے کر اب تک بہت کچھ واقع ہو چکا ہے، واقعات کی لہر ہمیشہ اوپر رہی، اور خیالات کی نئی لہروں نے ہمیں گھیر لیا۔ لیکن یہ حقیقت ابھی تک غیر متبدل ہے کہ مسلمانوں کے اندر عمومی رائے پیچھے کی طرف جانے کے خلاف ہے۔

یہ بات یقینی ہے: وہ الٹے قدموں واپس جانے کیلئے تیار نہیں ہیں۔ لیکن ابھی تک وہ اپنے مستقبل کے راستے کے بارے میں شکوک و شبہات کا شکار ہیں۔ میں اس کے اسباب کے کھوج میں نہیں جاؤں گا، میں صرف اس کے اثرات کو سمجھنے کی کوشش کروں گا۔ میں اپنے ہم مذہبوں کو یاد دلاؤں گا کہ میں آج بھی ٹھیک اسی مقام پر کھڑا ہوں جہاں میں 1912 میں کھڑا تھا جب میں نے اس مسئلے پر ان سے خطاب کیا تھا۔ میں نے ان تمام بیشمار واقعات پر غور کیا ہے جو اس وقت سے لے کر اب تک واقع ہوئے ہیں، میری آنکھوں نے انہیں دیکھا ہے، میرے ذہن نے ان پر غور کیا ہے۔ یہ واقعات محض میرے قریب سے نہیں گزرے، میں ان کے درمیان میں تھا، ایک شریک کے طور پر، اور میں نے ہر واقعہ کا غور سے جائزہ لیا۔ میں اس سے، جو میں نے خود دیکھا اور مشاہدہ

کیا انکار نہیں کر سکتا، میں اپنے ایقانات سے پیکار نہیں کر سکتا، میں اپنے ضمیر کی آواز کا گلا نہیں گھونٹ سکتا۔ میں آج بھی اسی بات کو دہراتا ہوں جو میں نے اس سارے عرصے کے دوران کہی ہے کہ ہندوستان کے نوکروڑ مسلمانوں کیلئے، اس کے سوا کوئی صحیح راستہ نہیں ہے جس کی طرف میں نے انہیں 1912 میں دعوت دی تھی۔

میرے کچھ ہم مذہب جنہوں نے 1912 میں میری پکار پر کان دھرا تھا، آج میرے ساتھ غیر متفق ہیں۔ میں ان کے اندر قصور نہیں نکالنا چاہتا، لیکن میں ان کے خلوص اور احساسِ ذمہ واری کی دہائی دوں گا، ہم لوگوں اور قوموں کے مقدروں کے ساتھ معاملہ کر رہے ہیں۔ اگر ہم وقتی جذبات کی رو میں بہہ جائیں تو ہم صحیح نتائج پر نہیں پہنچ سکتے۔ ہمیں اپنے فیصلوں کی بنیاد زندگی کی ٹھوس حقیقتوں پر رکھنی چاہئے۔ یہ ٹھیک ہے کہ آج آسمان ابر آلود ہے اور منظر تاریک ہے۔ مسلمانوں کو حقیقت کی روشنی میں آنا پڑے گا۔ انہیں آج معاملے کے ہر پہلو کا جائزہ لینا چاہیے اور وہ دیکھیں گے ان کیلئے اور کوئی عمل کا راستہ کھلا نہیں ہے۔

مسلمان اور ایک متحدہ قومیّت

میں ایک مسلمان ہوں اور اس حقیقت پر نازاں ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو سال کی روایات میری وراثت ہیں، میں اس وراثت کے چھوٹے سے چھوٹے حصے کو بھی کھونے کیلئے تیار نہیں ہوں۔ اسلام کی تاریخ اور تعلیمات، اس کے علوم وفنون اور تہذیب میری دولت اور میرا اثاثہ ہیں۔ ان کی حفاظت کرنا میرا فرض ہے۔

بطور ایک مسلمان کے مجھے اسلام کے مذہب اور ثقافت میں خصوصی دلچسپی ہے اور ان میں کسی قسم کے مداخلت برداشت نہیں کر سکتا۔ لیکن ان جذبات سے علاوہ میرے دوسرے جذبات بھی ہیں جو میری زندگی کے حالات اور حقیقتوں نے میرے اوپر عائد کئے ہیں۔ اسلام کی روح ان کے جذبات کے راستے میں رکاوٹ نہیں بنتی، یہ میری رہنمائی کرتی ہے اور آگے بڑھنے میں میری مدد کرتی ہے۔ مجھے ایک ہندوستانی ہونے پر فخر ہے۔ میں اس ناقابل تقسیم وحدت یعنی ہندوستانی قومیت کا ایک حصہ ہوں۔ میں اس شاندار عمارت کے لئے ناگزیر ہوں اور میرے بغیر ہندوستان کی یہ شاندار عمارت نامکمل ہے۔ میں وہ لازمی عنصر ہوں جس نے ہندوستان کی تعمیر کی ہے۔ میں

اس دعوے سے کبھی دستبردار نہیں ہوسکتا۔

یہ ہندوستان کا تاریخی مقدر تھا کہ بہت سی انسانی نسلیں، ثقافتیں اور مذاہب امڈ کر اس میں آئیں، اس کی مہمان نواز سرزمین میں گھر پائیں اور بہت سے کارواں یہاں آرام پائیں۔ تاریخ کے آغاز سے پہلے بھی یہ کاروان چل کر ہندوستان آتے رہے اور نو واردوں کی ایک کے بعد دوسری لہر آتی رہی۔ اس وسیع اور زرخیز سرزمین نے ان سب کو خوش آمدید کہا اور اپنے سینے سے لگایا۔ ان کاروانوں میں سے ایک اپنے پیشروؤں کے نقش قدم پر چلتے ہوئے آنے والا اسلام کے پیروکاروں کا کاروان تھا۔ یہ یہاں پر آیا اور ہمیشہ کیلئے یہاں بس گیا۔ یہ چیز دو مختلف نسلوں کی ثقافتی لہروں کے ملنے کا سبب بن گئی۔ گنگا اور جمنا کی طرح یہ کچھ دیر کیلئے علیحدہ علیحدہ راستوں پر چلتے رہے، لیکن فطرت کے غیر متبدل قانون نے انہیں اکٹھا کر دیا اور ایک 'سنگم' میں ملا دیا۔ یہ ملاپ تاریخ میں ایک قابل ذکر واقعہ تھا۔ اس وقت سے لے کر تقدیر نے، اپنے خفیہ طریقے سے، پرانے ہندوستان کی جگہ پر ایک نیا ہندوستان تشکیل دینا شروع کر دیا۔ ہم اپنے خزانے ساتھ لائے، اور ہندوستان بھی قیمتی ورثے کی دولت سے مالا مال تھا۔ ہم نے اپنی دولت اسے دے دی اور اس نے اپنے خزانوں کے دروازے ہمارے لئے کھول دیئے۔ ہم نے اسے وہ کچھ دیا، جس کی اسے بہت ضرورت تھی، اسلام کے خزانے سے انتہائی قیمتی تحفے یعنی جمہوریت اور انسانی مساوات کا پیغام۔

اس وقت سے لے کر پوری گیارہ صدیاں گزر گئی ہیں۔ اب اسلام کا بھی ہندوستانی سرزمین پر اتنا ہی دعویٰ ہے جتنا کہ ہندومت کا۔ اگر ہندومت یہاں کے لوگوں کا کئی ہزار سال سے مذہب رہا ہے تو اسلام بھی ایک ہزار سال سے ان کا مذہب رہا ہے۔ بالکل ویسے ہی جیسے ایک ہندو فخر سے کہہ سکتا ہے کہ وہ ایک ہندوستانی ہے اور ہندومت کا پیروکار ہے، اسی طرح ہم اتنے ہی فخر سے کہہ سکتے ہیں کہ ہم ہندوستانی ہیں اور اسلام کے پیروکار ہیں۔ میں اس دائرے کو مزید وسیع کروں گا، ایک ہندوستانی عیسائی بھی مساوی طور پر فخر سے یہ کہنے کا حقدار ہے کہ وہ ایک ہندوستانی ہے اور ہندوستان کے ایک مذہب یعنی عیسایت کا پیروکار ہے۔

مشترکہ تاریخ کے گیارہ سو سال نے ہندوستان کو ہمارے مشترکہ کارناموں سے مالا مال کیا ہے، ہماری زبان، ہماری شاعری، ہماری ثقافت، ہمارا ادب، ہمارا فن، ہمارا لباس اور ہمارے

رسوم و رواج، ہماری زندگی کے بیشمار واقعات، ہر چیز پر ہماری مشترکہ کوشش کی چھاپ ہے۔ بلاشبہ ہماری زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جو اس سے بچ سکا ہو۔ ہماری زبانیں مختلف تھیں، لیکن ہم نے ایک مشترکہ زبان کے استعمال کو ترقی دی۔ ہمارے طور طریقے اور رسم و رواج مختلف تھے۔ لیکن انہوں نے ایک دوسرے پر عمل اور ردعمل کیا اور اس طرح ایک نئے مرکب کو جنم دیا۔ ہمارا پرانا لباس صرف گزرے ہوئے دنوں کی قدیم تصاویر میں دیکھا جا سکتا ہے، آج اسے کوئی نہیں پہنتا۔ یہ مشترکہ دولت ہماری مشترکہ قومیت کی وراثت ہے، اور ہم اسے چھوڑنا اور ان وقتوں میں واپس جانا نہیں چاہتے جب یہ مشترکہ زندگی شروع نہیں ہوئی تھی۔ اگر ہمارے درمیان کوئی ایسے ہندو ہیں جو ایک ہزار سال پہلے یا اس سے زیادہ کی ہندووانہ زندگی میں واپس جانا چاہتے ہیں، تو وہ خواب دیکھتے ہیں اور ایسے خواب فضول توہمات ہوتے ہیں، اسی طرح اگر کوئی ایسے مسلمان ہیں جو اپنی ماضی کی تہذیب وثقافت کو زندہ کرنا چاہتے ہیں، جو وہ ایک ہزار سال پہلے ایران اور وسطی ایشا سے لائے تھے تو وہ بھی خواب دیکھتے ہیں، اور جتنی جلدی وہ اس خواب سے بیدار ہو جائیں اتنا ہی بہتر ہے۔ یہ غیر حقیقی خام خیالیاں ہیں، جو حقیقت کی سرزمین میں جڑیں نہیں پا سکتیں، میں ان لوگوں میں سے ہوں جو یہ یقین رکھتے ہیں کہ ایک مذہب میں احیا ضروری ہو سکتا ہے، لیکن سماجی معاملات میں یہ ترقی سے انکار ہوگا۔

ہماری مشترکہ زندگی کے ان ہزاروں سالوں نے ہمیں ایک مشترکہ قومیت میں ڈھال دیا ہے۔ ایسا مصنوعی طریقے سے نہیں ہو سکتا، فطرت صدیوں کے عمل میں اپنے پوشیدہ طریقوں سے تشکیل کا عمل کرتی ہے۔ سانچے میں ڈھلائی ہو چکی ہے اور تقدیر نے اپنی مہر اس پر لگا دی ہے۔ خواہ ہم اسے پسند کریں یا نہ کریں، اب ہم ہندوستانی قوم بن چکے ہیں، متحدہ اور ناقابل تقسیم۔ کوئی واہمہ یا مصنوعی طریقہ اس وحدت کو توڑ یا علیحدہ نہیں کر سکتا یا اس کو علیحدہ یا تقسیم کرنے کی مصنوعی چال اس وحدت کو نہیں توڑ سکتی، ہمیں حقائق اور تاریخ کی منطق کو قبول کرنا چاہئے اور اپنے آپ کو اپنے مستقبل کے مقدر کی تشکیل میں مصروف کر دینا چاہئے۔

نتیجہ

میں آپ کا مزید وقت نہیں لوں گا۔ اب میرے خطبے کو ختم ہونا چاہئے لیکن اس سے پہلے کہ

میں ایسا کروں، مجھے آپ کو یاددہانی کروانے کی اجازت دیجئے کہ آپ کی کامیابی تین عوامل پر منحصر ہے؛۔اتحاد، تنظیم اور مہاتما گاندھی کی قیادت پر پورا اعتماد۔ ہماری تحریک کا ماضی کا شاندار ریکارڈ اس کی قیادت کا مرہون منت ہے، اور صرف اسی کی قیادت کے تحت ہی ہم ایک کامیاب مستقبل کے حصول کی امید رکھ سکتے ہیں۔ ہماری آزمائش کا وقت ہم پر آپہنچا ہے۔ہم پہلے ہی دنیا کی توجہ کا مرکز بن گئے ہیں آیئے اپنے آپ کو اس کا اہل ثابت کریں۔

باب3

مہاتما گاندھی کی تصانیف
(The collected Works of Mahatma Gandhi)
میں سے اقتباسات

بوکھلا دینے والی صورت حال

مجھ سے ایک سوال کیا گیا:

> کیا آپ سول نافرمانی شروع کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، اگرچہ قائداعظم جناح نے ہندوؤں کے خلاف اعلان جنگ کر دیا ہے، اور مسلم لیگ سے ہندوستان کی دو حصوں میں تقسیم کی حمایت میں ایک قرارداد (1) منظور کروالی ہے؟۔ اگر آپ ایسا ارادہ رکھتے ہیں تو آپ کے اس فامولے کا کیا بنے گا کہ فرقہ ورانہ اتحاد کے بغیر کوئی سوراج نہیں۔

میں تسلیم کرتا ہوں کہ مسلم لیگ کی طرف سے لاہور میں اٹھایا گیا قدم ایک بوکھلا دینے والی صورت حال پیدا کرتا ہے، لیکن میں اسے اس قدر بوکھلا دینے والی صورت حال نہیں سمجھتا کہ یہ سول نافرمانی کو ایک ناممکن چیز بنا دے۔ فرض کریں کہ کانگریس ایک مایوس کن اقلیت میں سکیڑ دی جاتی ہے، تو یہ امکان پھر بھی اس کیلئے کھلا رہے گا، بلاشبہ یہ اس کا فرض ہوگا کہ یہ سول نافرمانی کی طرف رجوع کرے۔ یہ جدوجہد اکثریت کے خلاف نہیں ہوگی، یہ غیر ملکی حکمرانوں کے خلاف ہو گی۔ اگر جدوجہد کامیاب ہوتی ہے تو اس کا پھل کانگریس بھی اسی طرح کاٹے گی جیسا کہ مخالف اکثریت۔ تاہم، مجھے جملہ معترضہ کے طور پر کہنے دیجئے کہ، جب تک وہ شرائط جو میں نے سول نافرمانی کے شروع کرنے کیلئے بیان کی ہیں پوری نہیں کی جاتیں، تو سول نافرمانی کسی صورت میں

بھی شروع نہیں کی جاسکتی۔ موجودہ صورت حال میں سامراجی حکمرانوں کیلیئے کوئی چیز اس امر میں مانع نہیں ہے کہ وہ غیر مبہم الفاظ میں اپنی اس خواہش کا اعلان کریں کہ اب سے بعد ہندوستان اپنے اوپر، اپنی مرضی کے مطابق خود حکومت کریگا، نہ کہ حکمرانوں کی مرضی کے مطابق جیسا کہ اب تک ہوتا رہا ہے۔ نا تو مسلم لیگ نہ ہی کوئی اور جماعت ایسے اعلان کی مخالفت کر سکتی ہے۔ کیونکہ مسلمان اپنی شرائط منوانے کے حقدار ہوں گے۔ جب تک کہ باقیماندہ ہندوستان اندرونی برادر کشی میں نہیں الجھنا چاہتا تو دوسروں کو مسلمانوں کی مرضی کے سامنے جھکنا پڑے گا، اگر مسلمان اس کی طرف رجوع کریں گے تو، مجھے آٹھ کروڑ مسلمانوں کو باقیماندہ ہندوستان کی خواہش کی تابعداری کرنے پر مجبور کرنے کیلیئے کوئی عدم تشدد کا راستہ معلوم نہیں ہے، خواہ باقی ماندہ ہندوستان کتنی ہی طاقتور اکثریت کی نمائندگی کیوں نہ کرتا ہو۔ مسلمانوں کو بھی خودمختاری کا وہی حق لازماً حاصل ہونا چاہیئے جو باقیماندہ ہندوستان کو ہے۔ اس وقت ہم ایک مشترکہ خاندان ہیں۔ کوئی بھی رکن تقسیم کا دعویٰ کرسکتا ہے۔

لہٰذا، جہاں تک میرا تعلق ہے، میری تجویز کہ فرقہ ورانہ وحدت کے بغیر کوئی سوراج نہیں آج بھی اتنا ہی ٹھیک ہے جتنا اس وقت تھا جب میں نے پہلے پہل 1919 میں اس کا اعلان کیا تھا۔

لیکن سول نافرمانی کی بنیاد دوسری ہے۔ اس کو شروع کرنے کا امکان، صرف ایک واحد شخص کیلیئے بھی کھلا ہے، اگر وہ اس کی پکار کو محسوس کرے یہ محض کانگریس کیلیئے یا کسی مخصوص گروپ کیلیئے شروع نہیں کی جائے گی۔ اس کا نقصان، اگر کوئی ہوا تو صرف سول نافرمانی کرنے والی جماعت کا ہوگا۔

لیکن میرا یہ ماننا نہیں ہے کہ جب حقیقی فیصلے کا معاملہ آئے گا، تو مسلمان زندہ تراشی چاہیں گے۔ ان کا اچھا احساس انہیں روکے گا۔ ان کا مفاد خویش انہیں باز رکھے گا۔ ان کا مذہب انہیں اس واضح خودکشی سے جو تقسیم کا مطلب بنتا ہے منع کرے گا، دو اقوام کا نظریہ ماورائے حقیقت ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی وسیع اکثریت مذہب تبدیل کرنے والوں، یا مذہب تبدیل کرنے والوں کی اولاد کی ہے۔ جونہی انہوں نے مذہب تبدیل کیا وہ ایک علیحدہ قوم نہیں بن گئے۔ ایک بنگالی مسلمان وہی زبان بولتا ہے جو ایک بنگالی ہندو بولتا ہے، وہ ویسی ہی خوراک کھاتا ہے اور ویسی ہی تفریحات سے لطف اندوز ہوتا ہے جیسا کہ اس کا ہندو ہمسایا۔ وہ ایک جیسا لباس پہنتے ہیں۔

میں نے اکثر اوقات ایک بنگالی ہندو اور بنگالی مسلمان کے درمیان کسی بیرونی علامت سے تمیز کرنے کو دشوار محسوس کیا ہے۔کم وبیش ایسا ہی مظہر جنوب میں ان غریب لوگوں کے درمیان نظر آتا ہے جن پر ہندوستان کے عوام مشتمل ہیں۔ جب میں پہلے پہل مرحوم سر علی امام سے ملا تو مجھے معلوم نہ ہوسکا کہ وہ ہندو نہیں ہیں۔ان کی گفتار ان کا لباس، ان کے اطوار، ان کی خوراک بالکل وہی تھی جو کہ ان اکثر ہندوؤں کی تھی جن کے درمیان میں نے انہیں پایا۔صرف ان کا نام ہی انہیں نمایاں کرتا تھا۔لیکن قائداعظم جناح کے ساتھ یہ معاملہ بھی نہیں تھا۔ کیونکہ ان کا نام کسی بھی ہندو کا نام ہو سکتا تھا۔ جب میں پہلے پہل ان سے ملا تو مجھے معلوم نہ ہوسکا کہ وہ مسلمان ہیں۔ مجھے ان کے مذہب کے بارے میں اس وقت معلوم ہوا، جب ان کا پورا نام مجھے دیا گیا۔ان کی قومیت ان کے چہرے اور اطوار میں لکھی ہوئی تھی۔قاری یہ جان کر حیران ہوگا، کہ اگر مہینوں نہیں تو کم از کم ہفتوں تک میں آنجہانی ولبھ بھائی پٹیل کو ایک مسلمان سمجھتا رہا کیونکہ وہ داڑھی اور ترکی ٹوپی استعمال کرتے تھے۔ وراثت کا ہندو قانون بہت سے مسلمان گروپوں پر لاگو ہوتا ہے۔سر محمد اقبال اپنے برہمن شجرہ کا ذکر بڑے فخر سے کرتے تھے۔اقبال اور کچلو کے نام ہندوؤں اور مسلمانوں میں مشترک ہیں۔ ہندوستان کے ہندو اور مسلمان دو قومیں نہیں ہیں۔جنہیں خدا نے ایک بنایا ہے، انہیں انسان کبھی تقسیم نہیں کر سکے گا۔اور کیا اسلام ایک ایسا تخصیصی مذہب ہے جیسا قائداعظم اسے دیکھنا چاہتے ہیں؟ کیا اسلام اور ہندومت یا اسلام اور کسی دوسرے مذہب کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں ہے؟ کیا علی برادران اور ان کے ساتھی غلط تھے جب انہوں نے ہندوؤں کو بطور بھائیوں کے گلے لگایا اور دونوں کے درمیان اس قدر چیزیں مشترک پائیں؟ اس وقت میں ان انفرادی ہندوؤں کے بارے میں نہیں سوچ رہا، جنہوں نے ہوسکتا ہے مسلمانوں کو مایوس کیا ہو۔

تاہم، قائداعظم نے ایک بنیادی سوال اٹھایا ہے ان کا مقدمہ یہ ہے۔(2)

> ''اس بات کو سمجھنا انتہائی مشکل ہے کہ ہمارے ہندو دوست اسلام اور ہندومت کی حقیقی نوعیت سمجھنے میں کیوں ناکام رہتے ہیں۔ یہ، لفظ کے محدود مفہوم میں مذاہب نہیں ہیں، بلکہ درحقیقت مختلف اور ممتاز سماجی نظام ہیں، اور یہ بات ایک خواب ہے کہ ہندو اور مسلمان کبھی ارتقا پا کر ایک قوم بن سکتے ہیں۔ ہندوستانی قومیت کا یہ غلط تصور اپنی حدود کو پھلانگ کر بہت آگے نکل گیا ہے، اور ہماری بہت سی مشکلات کا سبب ہے، اور اگر ہم وقت پر اپنے تصورات پر نظر ثانی نہیں کرتے تو یہ ہندوستان کو تباہی کی طرف

لے جائے گا۔؟

ہندو اور مسلمان دو مختلف مذہبی فلسفے، سماجی رسم و رواج، اور ادب رکھتے ہیں۔ وہ نہ تو آپس میں شادیاں کرتے ہیں اور نہ ہی اکٹھے کھانا کھاتے ہیں، اور بلاشبہ وہ دو مختلف تہذیبوں سے تعلق رکھتے ہیں جو بنیادی طور پر باہم متصادم تصورات اور نظریات پر مبنی ہیں۔ زندگی کے بارے میں ان کے نظریات اور رویے مختلف ہیں۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ ہندو اور مسلمان تاریخ کے مختلف ذرائع سے جذبہ حاصل کرتے ہیں۔ ان کے رزمیہ الگ الگ ہیں، ان کے ہیرو الگ الگ ہیں اور ان کے تاریخ کے واقعات الگ الگ ہیں۔ اکثر اوقات ایک ہیرو دوسرے کا دشمن ہوتا ہے۔ اور اسی طرح ان کی فتوحات اور شکستیں بھی ایک دوسرے سے متقاطع ہیں۔ ایسی دو اقوام کو ہانک کر ایک ہی ریاست کے ماتحت لے آنا، جن میں سے ایک عددی اقلیت میں اور دوسری اکثریت میں ہو، لازماً ایک بڑھتی ہوئی بے چینی اور کسی ایسے نظام حتمی تباہی کی طرف لے جائے گا جو ایسی ریاست کی حکومت کیلئے بنایا جائے۔

وہ یہ نہیں کہتے کہ کچھ ہندو برے ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں ہندوؤں کا مسلمانوں کے ساتھ کچھ بھی مشترک نہیں ہے۔ میں یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ وہ اور دوسرے جو ان کی طرح سوچتے ہیں اسلام کی کوئی خدمت نہیں کر رہے، وہ اسلام کے لفظ میں پوشیدہ پیغام کی غلط تعبیر کر رہے ہیں، میں یہ بات اس لئے کہتا ہوں کیونکہ میں اس پر جو اس وقت مسلم لیگ کے نام پر ہو رہا ہے شدید طور پر اذیت محسوس کرتا ہوں، میں اپنے فرض سے کوتاہی کروں گا اگر میں ہندوستان کے مسلمانوں کو اس غیر سچائی کے خلاف متنبہ نہ کروں جو ان کے اندر پھیلائی جا رہی ہے۔ یہ تنبیہ فرض ہے کیونکہ میں نے ضرورت کے وقت ان کی خلوص سے خدمت کی ہے اور کیونکہ ہندو مسلم اتحاد میری زندگی کا مشن رہا ہے اور اب بھی ہے۔ (سیوا گرام یکم اپریل 1940 ہریجن 6-4-1940۔)

ہندو مسلم مخمصہ:

تقسیم کی تجویز نے (3) ہندو مسلم مسئلے کی شکل تبدیل کر دی ہے۔ میں نے اسے ایک غیر حقیقت کہا ہے۔ اس کے ساتھ کوئی سمجھوتہ نہیں ہو سکتا۔ ساتھ ہی ساتھ میں نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر آٹھ کروڑ مسلمان اس کی خواہش کرتے ہیں تو روئے زمین پر کوئی طاقت اسے روک نہیں سکتی، باوجود پر تشدد یا عدم تشدد کی حامل مخالفت کے۔ یہ باعزت معاہدے وجود میں نہیں لا سکتی۔

یہ اس کا سیاسی پہلو ہے، لیکن مذہبی اور اخلاقی پہلوؤں کے بارے میں کیا کہا جائے گا جو

سیاسی سے بڑے پہلو ہیں؟ کیونکہ تقسیم کے مطالبے کی تہہ میں یہ عقیدہ ہے کہ اسلام ایک تخصیصی برادری اور ہندو مخالف ہے۔ آیا یہ دوسرے مذاہب کے بھی خلاف ہے، اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔ اخبارات کے وہ تراشے جن میں تقسیم کی تبلیغ کی گئی ہے ہندوؤں کو عملی طور پر اچھوتوں کی حیثیت بیان کرتے ہیں۔ ہندوؤں یا ہندو مت سے کوی خیر برآمد نہیں ہوسکتا۔ ہندو راج کے ماتحت زندگی بسر کرنا ایک گناہ ہے۔ بلکہ ہندو مسلم مشترکہ راج کا بھی تصور نہیں کیا جاسکتا، یہ تراشے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ہندو اور مسلمان پہلے ہی ایک دوسرے کے خلاف حالت جنگ میں ہیں اور یہ کہ انہیں آخری لڑائی کیلئے تیار رہنا چاہئے۔

ایک وقت تھا جب ہندو یہ سمجھتے تھے کہ مسلمان ہندوؤں کے فطری دشمن ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہندو مت کا معاملہ ہے، کہ آخرکار یہ دشمن کے ساتھ صلح کر لیتا ہے اور اسے اپنا دوست بنالیتا ہے۔ یہ عمل ابھی مکمل نہیں ہوا تھا۔ گویا کہ مکافات عمل ہندوؤں سے آگے نکل گئی، مسلم لیگ نے وہی کھیل شروع کر دیا اور یہ سبق دیا کہ دونوں ثقافتوں میں کوئی ملاپ نہیں ہوسکتا۔ اس سلسلے میں میں نے ابھی ابھی چکر برتی کا لکھا ہوا ایک کتابچہ پڑھا جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسلام اور ہندو مت کے رابطے کے وقت سے لے کر، دونوں مذاہب کے بہترین دماغوں کی طرف سے یہ کوشش رہی ہے کہ وہ ایک دوسرے کے اچھے نکات کو دیکھیں اور ان میں پوشیدہ مشابہتوں پر زور دیں بجائے ظاہری عدم مشابہتوں کے۔ مصنف نے ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ کو پسندیدہ روشنی میں بیان کیا ہے۔ اگر اس نے سچائی اور محض سچائی بیان کی ہے، تو یہ ایک ایسی چشم کشا کتاب ہے جو تمام ہندوؤں اور مسلمانوں کو پڑھ کر فائدہ حاصل کرنا چاہیے۔ اس نے سر شفاعت احمد خان سے ایک بہت ہی موافق اور مدلل پیش لفظ اور دوسری بہت سی مسلم تصدیقی دستاویزات حاصل کرلی ہیں اگر اس میں جمع کی گئی شہادت ہندوستان میں اسلام کے صحیح ارتقا کی عکاسی کرتی ہے تو پھر تقسیم کا پروپیگنڈا خلاف اسلام ہے۔ مذہب انسان کا خدا سے اور انسان سے رشتہ جوڑتا ہے۔ کیا اسلام مسلمان کو صرف مسلمان سے جوڑتا ہے اور ہندو کا دشمن بناتا ہے؟ کیا پیغمبر ﷺ کا پیغام صرف مسلمانوں کے لئے ہے اور مسلمانوں کے درمیان امن اور ہندوؤں اور دوسرے غیر مسلموں کے خلاف جنگ تھی؟ کیا آٹھ کروڑ مسلمانوں کو یہی تعلیم دی جاتی ہے جسے میں صرف زہر کے لفظ سے بیان کرسکتا ہوں؟۔ وہ لوگ جو مسلمانوں کے ذہن میں یہ زہر اتار رہے ہیں، وہ اسلام کو سب سے

زیادہ نقصان پہنچا رہے ہیں۔ میں جانتا ہوں کہ یہ اسلام نہیں ہے۔ میں مسلمانوں کے ساتھ اور ان کے درمیان صرف ایک دن کیلئے نہیں، بلکہ بہت قریب اور بیس سال تک تقریباً بغیر کسی وقفے کے رہا ہوں۔ کسی ایک مسلمان نے مجھے یہ نہیں بتایا کہ اسلام ایک خلاف ہندو مذہب ہے،

سیواگرام اپریل 1940-29

ہریجن 4-5-1940

باب 4

The Discovery of India

سے ایک اقتباس

جواہر لال نہرو

مذہبی بنیادوں پر کوئی بھی تقسیم جیسا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ۔ جیسے آج مسلم لیگ کی طرف سے تجویز پیش کی گئی ہے، ہندوستان کے ان دو بڑے مذاہب کے پیروکاروں کو الگ نہیں کر سکتی ۔ کیونکہ وہ پورے ملک میں پھیلے ہوئے ہیں ۔ خواہ ان علاقوں کو جن میں ہر گروپ اکثریت میں ہے علیحدہ کیا جائے تو دونوں علاقوں میں دوسرے گروپ سے تعلق رکھنے والی بڑی بڑی اقلیتیں باقی رہ جائیں گی ۔ پس ہم اقلیتوں کے مسئلے کو حل کرنے کیلئے ایک کی بجائے کئی مسائل پیدا کر دیں گے ۔ دوسرے مذہبی گروہ جیسا کہ سکھ، ناجائز طریقے سے اپنی مرضی کے برخلاف تقسیم ہو جائیں گے اور دو مختلف ریاستوں میں قیام پذیر ہوں گے ۔ ایک گروہ کو علیحدہ ہونے کی آزادی دینے سے، دوسرے گروہ، خواہ وہ اقلیت میں ہی کیوں نہ ہوں، اپنی آزادی سے محروم کر دیئے جاتے ہیں اور اپنی پرزور اور شدید خواہشات کے برعکس باقی ماندہ ہندوستان سے اپنے آپ کو علیحدہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں ۔ اگر یہ کہا جائے کہ جہاں تک علیحدگی کے مسئلے کا تعلق ہے، تو ہر علاقے میں (مذہبی) اکثریت کا غلبہ ہونا چاہئے، تو پھر بات کی کوئی خاص وجہ نہیں ہے کہ اکثریتی نقطہ نظر پورے ہندوستان کیلئے اس سوال کا فیصلہ کیوں نہ کرے ۔ یا یہ کہ ہر چھوٹے چھوٹے علاقے کو اپنے لئے خود مختار حیثیت کا فیصلہ نہیں کرنا چاہئے اور اس طرح چھوٹی ریاستوں کی ایک کثیر تعداد کو جنم نہیں دینا چاہئے ۔ جو کہ ایک ناقابل یقین اور عجیب وغریب پیشرفت ہوگی ۔ لیکن پھر بھی کسی

منطق کی رو سے ایسا نہیں ہوسکتا، کیونکہ مذہبی گروہ باہم مخلوط ہیں اور پورے ملک کی آبادی میں ہم قرین ہیں۔

ایسے مسائل جہاں قومیتوں کا تعلق ہو، کا حل محض علیحدگی سے نکالنا خاصا مشکل ہے۔لیکن جہاں کسوٹی مذہبی ہو جائے تو یہ کسی منطقی بنیاد پر حل کے ناقابل ہو جاتا ہے۔ یہ قرون وسطی کے کسی تصور کی طرف واپسی ہے، جو آج کل کی جدید دنیا میں فٹ نہیں بیٹھتا۔

اگر علیحدگی کے معاشی پہلو کو مدنظر رکھا جائے تو یہ واضح ہے کہ ہندوستان بطور کل ایک مضبوط اور کم وبیش خودکفیل معاشی اکائی ہے۔کوئی بھی تقسیم فطری طور پر اسے کمزور کردے گی اور ایک حصے کو دوسرے پر انحصار کرنا پڑے گا۔ اگر یہ تقسیم اس طرح کی جاتی ہے کہ غالب طور پر ہندو اور مسلمان علاقے علیحدہ ہو جائیں تو اول الذکر معدنی وسائل اور صنعتی علاقوں میں سے عظیم تر حصے پر مشتمل ہوگا۔اس نقطہ نظر سے ہندو علاقے اتنے زیادہ بری طرح متاثر نہیں ہوں گے۔ دوسری طرف مسلم علاقے معاشی طور پر پسماندہ اور زیادہ تر خسارے والے علاقے ہوں گے، جو بہت زیادہ بیرونی امداد کے بغیر زندہ نہیں رہ سکیں گے۔ اس طرح یہ عجیب وغریب حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ لوگ جو آج علیحدگی کا مطالبہ کررہے ہیں، سب سے زیادہ اس سے نقصان اٹھانے والے ہوں گے۔اس حقیقت کے جزوی ادراک کی وجہ سے، اب ان کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ علیحدگی اس طریقے سے واقع ہونی چاہئے کہ یہ انہیں معاشی طور پر ایک متوازن علاقہ عطا کرے۔ آیا یہ بات کسی بھی حالات کے تحت ممکن ہے، میں نہیں جانتا، بلکہ تو اس بارے میں شک ہے۔ کسی بھی صورت ایسی کوشش کا مطلب دوسرے بڑے غالب طور پر ہندو اور سکھ آبادی والے علاقوں کو علیحدہ ہونے والے علاقوں کے ساتھ زبردستی نتھی کرنا ہوگا۔ یہ حق خوداختیاری دینے کا عجیب و غریب طریقہ ہوگا۔ مجھے ایک ایسے شخص کا قصہ یاد آرہا ہے جس نے اپنے ماں باپ کو قتل کر ڈالا اور پھر اپنے آپ کو بطور ایک یتیم کے عدالت کے رحم وکرم پر ڈال دیا۔

ایک اور بہت عجیب وغریب تضاد ابھرتا ہے۔ اگرچہ اصول خوداختیاری کی طرف رجوع کیا جاتا ہے لیکن استصواب رائے کے تصور کو تسلیم نہیں کیا جاتا، یا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاتا ہے کہ استصواب رائے اس علاقے میں صرف مسلمانوں تک محدود ہونا چاہئے لہٰذا بنگال اور پنجاب میں مسلم آبادی تقریباً 54 فیصد کو ووٹ دینا چاہئے اور باقیماندہ 46 فیصد یا زیادہ کی قسمت کا فیصلہ کرنا

چاہئے، جن کی اس معاملے میں کوئی رائے نہیں ہوگی۔ یہ 28 فیصد کے باقیماندہ 72 فیصد کے مقدر کا فیصلہ کرنے پر بھی منتج ہوسکتا ہے۔

یہ بات سمجھنا مشکل ہے کہ کس طرح کوئی معقول شخص ایسی تجاویز پیش کرسکتا ہے یا یہ توقع کرسکتا ہے کہ ان سے اتفاق کرلیا جائے گا۔ میں نہیں جانتا اور کوئی شخص نہیں جان سکتا جب تک اس مسئلے پر حقیقی رائے شماری واقع نہیں ہوتی، کہ متعلقہ علاقوں میں کتنے مسلمان تقسیم کے حق میں ووٹ دیں گے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ان کی بڑی تعداد، غالباً اکثریت، اس کے خلاف ہے۔ ہر غیر مسلم خواہ وہ ہندو ہے، یا سکھ یا عیسائی یا پارسی اس کے خلاف ہے۔ کسی بھی صورت میں باقیماندہ ہندوستان سے لاتعلق نہیں رہیں گے۔ ان صوبوں کے مسلمان جہاں وہ اکثریت میں ہیں اس سے کم متاثر ہوئے ہیں قدرتی طور پر، کیونکہ وہ اپنے پیروں پر کھڑے ہوسکتے ہیں اور ان کیلئے دوسرے گروپوں سے خوفزدہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہ چیز شمال مغربی سرحدی صوبے میں کم مشاہدے میں آتی ہے (جہاں 95 فیصد مسلمان ہیں) جہاں پٹھان بہادر اور خود پر انحصار کرنے والے ہیں اور انہیں کوئی خوف کا نفسیاتی مرض نہیں ہے۔ پس، خاصے عجیب طور پر، ہندوستان کو تقسیم کرنے کی مسلم لیگ کی تجویز ان علاقوں میں جن کی تقسیم کا تقاضا کیا جا رہا ہے کم پذیرائی حاصل کرتی ہے بہ نسبت مسلم اقلیت والے ان علاقوں کے جو اس غیر متاثر ہیں۔ تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ پر ہے کہ مسلمانوں کی خاصی تعداد تقسیم کے اس تصور سے، اس کے نتائج پر غور کئے بغیر، جذباتی طور پر وابستہ ہوگئی ہے، درحقیقت اس تجویز کو اب تک بہت دھندلے انداز سے بیان کیا گیا اور باوجود بار بار درخواستوں کے اس کو واضح کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہ جذبہ مصنوعی طور پر پیدا کیا گیا ہے اور اس کی مسلم ذہن میں کوئی جڑیں نہیں ہیں، لیکن ایک وقتی جذبہ بھی مضبوط ہوسکتا ہے کہ وہ واقعات کو متاثر کرے اور ایک نئی صورت حال پیدا کر دے۔ معمول کے مطابق وقتاً فوقتاً ترمیمات واقع ہوتی رہیں گی، لیکن اس مخصوص صورت حال میں جس میں ہندوستان اس وقت گھرا ہوا ہے، جبکہ طاقت بدیسی ہاتھوں میں مرتکز ہے، کوئی بھی چیز واقع ہوسکتی ہے، یہ واضح ہے کہ کوئی بھی حقیقی سمجھوتہ ترکیبی عناصر کی مرضی پر، اور اس کے تمام فریقوں کی ایک مشترکہ مقصد کیلئے باہمی تعاون کی خواہش پر مبنی ہونا چاہئے۔ اس چیز کو حاصل کرنے کی خاطر معقولیت کے لحاظ سے کوئی بھی قربانی تقاضائے وقت ہے۔ ہر گروہ کو نہ

صرف نظریاتی طور پر اور حقیقتاً آزاد ہونا چاہئے اور نشو ونما کے مساوی مواقع حاصل ہونے چاہئیں بلکہ اسے آزادی اور مساوات کا احساس بھی ہونا چاہئے۔ اگر جذبات اور غیر معقول احساسات کو ایک طرف رکھا جائے، صوبوں اور ریاستوں کیلئے زیادہ سے زیادہ، لیکن ایک مضبوط مرکزی بندھن، کے ساتھ آزادی کو تشکیل دینا مشکل نہیں ہے۔ زیادہ بڑے صوبوں یا ریاستوں کے اندر بھی خود مختار اکائیاں ہوسکتی ہیں جیسا کہ سوویٹ روس میں ہے۔ مزید برآں، آئین میں اقلیتوں کیلئے ہر قابل تصور تحفظ اور ضمانت کو شامل کیا جاسکتا ہے۔

یہ سب کچھ ہوسکتا ہے، لیکن پھر بھی میں نہیں جانتا کہ مختلف معین عوامل اور قوتوں، جن میں سے سب سے بڑی برطانوی پالیسی ہے، کے زیر اثر مستقبل کیا شکل اختیار کرے گا۔ ہوسکتا ہے کہ ہندوستان کی کچھ تقسیم بزور نافذ کردی جائے، جس میں کوئی نازک رشتہ تقسیم جوڑے رکھے۔ خواہ یہ واقع بھی ہو جائے، مجھے یقین ہے کہ بعد میں اتحاد کے بنیادی جذبات اور دنیاوی پیشرفتیں تقسیم شدہ حصوں کو ایک دوسرے کے قریب تر لے آئیں گی اور ایک حقیقی وحدت پر منتج ہوں گی۔

یہ وحدت جغرافیائی، تاریخی اور ثقافتی اور سب کچھ ہے۔ لیکن ان کے حق میں سب سے زیادہ طاقتور عامل دنیا کے واقعات کا رجحان ہے۔ ہم میں سے بہت سے لوگ اس رائے کے حامل ہیں کہ ہندوستان بنیادی طور پر ایک قوم ہے، مسٹر جناح نے ایک دو قومی نظریہ پیش کیا ہے، اور حال ہی میں بعض مذہبی گروپوں کو خواہ وہ کوئی بھی ہوں ذیلی قوموں کے طور پر بیان کرکے، اس میں اور سیاسی تراکیب میں ایک اضافہ کیا ہے۔ ان کا تصور قوم کو مذہب کے مماثل قرار دیتا ہے۔ یہ آج کل معمول کا نقطہ نظر نہیں ہے۔ لیکن خواہ ہندوستان کو ایک یا دو یا زیادہ اقوام کے طور پر صحیح طور پر بیان کیا جاتا ہے حقیقتاً کوئی معنی نہیں رکھتا، کیونکہ قومیت کا جدید تصور ریاست سے تقریباً علیحدہ ہو چکا ہے۔ قومی ریاست آج کل بہت ہی چھوٹی اکائی ہے، اور چھوٹی ریاستیں آزادانہ وجود نہیں رکھ سکتیں۔ یہ بات مشتبہ ہے کہ آیا بڑی قومی ریاست کی جگہ اب کثیر قومی ریاست یا بڑے بڑے وفاق لے رہے ہیں۔ سوویٹ یونین اس پیشرفت کی ایک مخصوص مثال ہے۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ، اگرچہ آج کل مضبوط رشتوں سے بندھی ہوئی ہیں، لیکن بنیادی طور پر وہ ایک کثیر قومی ریاست تشکیل دیتی ہیں۔ ہٹلر کی پورے یورپ میں مارچ کے پیچھے نازیوں کی فتح کی ہوس سے زیادہ کچھ اور تھا۔ نئی قوتیں یورپ میں چھوٹی ریاستوں کے نظام کی تحلیل کے سلسلے میں کام کر رہی

تھیں۔اس وقت ہٹلر کی فوجیں تیزی سے پیچھے ہٹ رہی ہیں یا تباہ ہو رہی ہیں، لیکن بڑے وفاقوں کا تصور اپنی جگہ باقی ہے۔

مسٹر ایچ۔ جی ویلز، ایک بوڑھے پیغمبر کی تمام تر توانائی کے ساتھ دنیا کو بتا رہے ہیں، کہ انسانیت ایک دور کے اختتام پر ہے۔ اپنے معاملات میں شکستگی کے دور کے، علیحدہ خود مختار ریاستوں کی سیاسی شکستگی اور، منافع کیلئے متقابل لامحدود کاروباری تنظیمات کی معاشی شکستگی کے دور کے وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ یہ قومی انفرادیت اور غیر متعاون کاروبار ہی ہے جو دنیا کی بیماری ہے۔ ہمیں قومی ریاست کو ختم کرنا ہوگا اور ایک ایسی اجتماعیت وضع کرنا ہوگی جو نہ تو تذلیل نہ ہی غلام بنائے۔ پیغمبروں کو نظر انداز کیا جاتا ہے اور بعض اوقات اپنی نسل کی طرف سے رحم بھی کیا جاتا ہے۔ اور لہٰذا مسٹر ویلز کی اور بہت سے دوسروں کی تنبیہات، جہاں تک اہل اقتدار کا تعلق ہے، بصحرا ثابت ہوتی ہیں۔ لیکن بہر حال وہ ناگزیر رجحانات کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ یہ رجحانات جلد یا بدیر ظاہر ہو سکتے ہیں، یا اگر وہ لوگ جن کے ہاتھ میں اقتدار ہے اس قدر نابلد ہوں، تو ہوسکتا ہے انہیں ایک حقیقی شکل اختیار کرنے سے پہلے ایک اور عظیم تر تباہی کا انتظار کرنا پڑے۔

ہندوستان میں، جیسا کہ کسی اور جگہ پر، ہم نعروں اور بنے بنائے الفاظ جو ماضی کے ایسے واقعات اور تصورات سے ماخوذ ہیں جن کی آج کے دور میں بہت کم مناسبت ہے، اور جن کا بڑا مقصد مدلل فکر اور موجودہ صورت حال پر غیر جذباتی انداز میں غور وفکر سے روکنا ہے، کی غلامی کے نیچے بہت زیادہ دبے ہوئے ہیں۔ ایسے مجرد اور دھندلے خیالات کی طرف بھی رجحان ہے، جو جذباتی ردعمل کو ابھارتے ہیں اور اکثر اپنے طور پر اچھے ہوتے ہیں، لیکن جو ساتھ ہی ساتھ ذہنی انتشار اور غیر حقیقت پسندی کی طرف بھی لے جاتے ہیں۔ حالیہ سالوں میں ہندوستان کے مستقبل، اور خاص طور پر ہندوستان کی وحدت یا تقسیم پر بہت کچھ لکھا یا کہا گیا ہے۔ لیکن یہ ایک حیرت انگیز حقیقت ہے کہ، ان لوگوں نے، جو پاکستان کی تجویز پیش کرتے ہیں، اس بات کی وضاحت کرنے سے مسلسل انکار کیا ہے کہ ان کا مطلب کیا ہے یا کیا انہوں نے ایسی تقسیم کے مضمرات پر غور کیا ہے یا نہیں۔ وہ محض جذباتی سطح پر متحرک ہیں، اور ساتھ ہی ساتھ بہت سے وہ لوگ بھی جو ان کی مخالفت کرتے ہیں، تخیل اور خواہش کی ایک سطح پر، جس کے پیچھے تصوراتی مفادات ہیں متحرک ہیں۔ ناگزیر طور پر ان دونوں جذباتی اور تخیلاتی نقطہ ہائے نگاہ کے درمیان

کوئی مقام اتصال نہیں ہے۔ اور لہٰذا 'پاکستان' اور اکھنڈ ہندوستان، (غیر منقسم ہندوستان) پر ختم بحث ہو رہی ہے اور اسے ایک دوسرے کی طرف اچھالا جا رہا ہے۔ یہ واضح ہے کہ گروہی جذبات اور شعوری یا تحت الشعوری خواہشات کی اہمیت ہے اور ان کی طرف توجہ دی جانی چاہئے۔ یہ بات بھی کم از کم اتنی ہی واضح ہے کہ حقائق اور سچائیاں انہیں نظر انداز کرنے یا ان پر جذبات کا پردہ ڈالنے سے غائب نہیں ہو جاتیں، ان کا خراب حالات یا جذبات میں ابھرنے کا اپنا ہی طریقہ ہے۔ کسی قسم کے فیصلے جو بنیادی طور پر جذبات کی بنیاد پر، یا اس وقت کئے جائیں جب جذبات غالب لحاظ رکھتے ہوں، غلط ہونے کا اور خطرناک پیشرفتوں کی طرف لے جانے کا امکان رکھتے ہیں۔ یہ بات واضح ہے کہ ہندوستان کا مستقبل خواہ کچھ بھی ہو، اور خواہ با قاعدہ تقسیم بھی ہو جائے، تو بھی ہندوستان کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے کے ساتھ سو طرح سے تعاون کرنا ہوگا۔ آزاد قوموں کو بھی ایک دوسرے سے تعاون کرنا پڑتا ہے، ہندوستانی صوبوں یا ایسے حصوں کو جو تقسیم سے ابھریں گے اور بھی زیادہ تعاون کرنا چاہئے، کیونکہ یہ ایک دوسرے کے ساتھ بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں، اور انہیں باہم منسلک ہونا چاہئے یا باہم زوال پذیر، منتشر ہونا چاہئے اور اپنی آزادی سے ہاتھ دھونے چاہئیں۔ پس سب سے پہلا عملی سوال یہ ہے: اگر ہندوستان کو ترقی کرنا اور آزاد رہنا ہے تو وہ کون سے لازمی اور مشترکہ بندھن ہیں جنہیں ہندوستان کے مختلف حصوں کو آپس میں جوڑنا اور مستحکم کرنا چاہئے، اور جو ان حصوں کی خودمختاری اور ثقافتی نشوونما کیلئے بھی اتنے ہی ضروری ہیں۔ دفاع ایک واضح اور نمایاں قابل لحاظ چیز ہے اور اس دفاع کے پیچھے اس کو سہارا دینے والی صنعتیں نقل و حمل اور مواصلات، اور معاشی منصوبہ بندی کا کم از کم کچھ نہ کچھ حصہ بھی کھڑا ہے۔ کسٹمز، کرنسی، اور تبادلہ اشیا بھی اور پورے ہندوستان کو ایک اندرونی طور پر آزاد تجارتی علاقہ رکھنا بھی کیونکہ کسی طرح بھی داخلی محصولات کی روکاوٹیں ترقی کیلئے مہلک ہوں گی۔ اور علیٰ ہذا القیاس؛ دوسرے بہت سے معاملات بھی ہیں جن کی ناگزیر طور پر سمت متعین کرنا ہوگی۔ خواہ ہم پاکستان کے حق میں ہوں یا نہ، اس سے دور بھاگنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے جب تک کہ ہم سوائے ایک وقتی جذبے کے ہر چیز سے آنکھیں بند کئے ہئے نہ ہوں۔ آج کل ہوائی خدمات کی زبردست ترقی نے بین الاقوامیت کے مطالبے یا کسی نہ کسی قسم کے بین االاقوامی کنٹرول کی طرف رہنمائی کی ہے یہ بات کہ آیا مختلف ممالک اس قدر عقلمند ہیں اسے قبول کریں، مشکوک ہے، لیکن یہ بات بالکل یقینی ہے کہ ہندوستان

میں ہوئی پیشرفتیں صرف کل ہندوستان کی بنیاد پر ہوسکتی ہیں؛ منقسم ہندوستان کیلئے، ان سے متعلقہ ہر حصے میں علیحدہ علیحدہ ترقی کرنا نا قابل تصور ہے، اس کا اطلاق بہت سی دوسری سرگرمیوں پر بھی ہوتا ہے، جو پہلے ہی قومی حدود سے باہر نکلنے کا رجحان رکھتی ہیں، ہندوستان بطور کل اتنا بڑا ہے کہ ان کیلئے ترقی کا دائرہ مہیا کرسکتا ہے، لیکن منقسم ہندوستان ایسا نہیں کرسکتا۔

پس ہم اس ناگزیر اور بے مفر نتیجے پر پہنچے ہیں کہ خواہ پاکستان وجود میں آتا ہے یا نہیں، تو بھی ریاست کے متعدد اہم اور بنیادی وظائف کو کل ہندوستان کی بنیاد پر روبہ عمل آنا ہوگا، اگر ہندوستان کو بطور ایک آزاد ریاست کے باقی رہنا اور ترقی کرنا ہے۔ اس کا متبادل جمود، زوال اور انتشار ہے، جو سیاسی اور معاشی آزادی کے نقصان کی طرف لے جائے گا، ہندوستان کیلئے بطور کل اور اس کے مختلف علیحدہ شدہ حصوں دونوں کے لئے۔ جیسا کہ ایک مشہور مستند شخصیت کی طرف سے کہا گیا ہے؛ وقت کی بے رحم منطق ملک کو دو اساسی طور پر مختلف متبادلات پیش کرتی ہے؛ اتحاد جمع آزادی یا نا اتفاقی جمع غلامی، اتحاد کیا شکل اختیار کرتا ہے اور کیا اسے اتحاد کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ یا کسی اور نام سے، اس قدر اہم نہیں ہے، اگرچہ ناموں کی اپنی معنویت اور نفسیاتی قدر و قیمت ہوتی ہے۔

اہم حقیقت یہ ہے کہ بہت سی مختلف سرگرمیاں صرف مشترکہ کل ہندوستان کی بنیاد پر ہی موثر طور پر انجام دی جاسکتی ہیں۔ غالباً ان سرگرمیوں میں سے بہت سی جلد ہی بین الاقوامی اداروں کے ماتحت ہوں گی۔ دنیا سکڑتی جارہی ہے اور اس کے مسائل ایک دوسرے سے الجھتے جا رہے ہیں۔ آج کل ہوائی سفر کے ذریعے دنیا کے آر پار ایک جگہ سے کسی دوسری جگہ تک جانے میں تین دن سے بھی کم وقت لگتا ہے، اور کل، کرّہ قائمہ کی جہاز رانی کی ترقی کے ساتھ، ہوسکتا ہے اس سے بھی کم وقت لگے۔ ہندوستان کو ہوائی سفر کا ایک بڑا عالمی مرکز ہونا چاہئے۔ ہندوستان ریل کے ذریعے بھی ایک طرف مغربی ایشیا اور یورپ سے منسلک ہوگا اور دوسرے طرف برما اور چین سے۔ ہندوستان کے قریب، ہمالیہ کے پار شمال میں، سوویٹ ایشیا میں، انتہائی ترقی یافتہ صنعتی علاقوں میں سے ایک واقع ہے، جو بے پناہ مستقبل کی پنہاں صلاحیت رکھتا ہے۔ ہندوستان اس سے متاثر ہوگا اور مختلف طریقوں سے ردعمل ظاہر کرے گا۔

لہٰذا، وحدت یا پاکستان کے مسئلے تک پہنچنے کا راستہ تجرید میں اور جذباتی سطح پر نہیں ہے، بلکہ

یہ عملی سطح پر اور ہماری نگاہوں کے حال کی دنیا پر جمانے میں ہے۔ یہ نقطہ نگاہ ہمیں بعض واضح نتائج تک لے جاتا ہے؛ یہ کہ بعض اہم وظائف اور معاملات کے سلسلے میں ایک جوڑنے والا عامل، پورے ہندوستان کیلئے لازمی ہے، اس سے ہٹ کر ترکیبی اکائیوں کیلئے مکمل آزادی ہوسکتی ہے اور ہونی چاہئے، اور ایک درمیانی دائرہ ہونا چاہئے جہاں مشترکہ اور علیحدہ دونوں طرح عمل ہو۔ اس بارے میں کہ ایک دائرہ کہاں ختم ہوتا ہے اور دوسرا کہاں شروع ہوتا ہے، رائے کے اختلافات ہو سکتے ہیں، لیکن ایسے اختلافات پر جب عملی بنیادوں پر غور کیا جائے، تو عموماً یہ ترمیم کیلئے خاصے آسان ہوتے ہیں۔

لیکن یہ سب کچھ لازمی طور پر رضا کارانہ تعاون کے جذبے پر جبر کے احساس کی معدومیت پر، اور ہر اکائی اور ہر فرد کے احساس آزادی پر مبنی ہونا چاہئے۔ پرانے مخصوص مفادات کو جانا ہوگا، اور یہ بات بھی مساوی طور پر اہم ہے کہ نئے مخصوص مفادات بھی پیدا نہ کئے جائیں، بعض تجاویز، جو گروپوں کے مابعد الطبیعاتی تصورات پر مبنی ہیں، اور ان افراد کو جن پر وہ گروپ مشتمل ہیں فراموش کر دیتی ہیں، ایک فرد کو سیاسی طور پر دو یا تین دوسرے افراد کے برابر کر دیتی ہیں اور اس طرح نئے مخصوص مفادات پیدا کر دیتی ہیں۔ ایسا کوئی بھی انتظام محض شدید بے اطمینانی اور عدم استحکام پر منتج ہوسکتا ہے۔

کسی اچھی طرح تشکیل شدہ علاقے کے ہندوستانی وفاق یا یونین سے علیحدگی اختیار کرنے کے حق کی تجویز کئی دفعہ پیش کی گئی ہے۔ اور یو ایس ایس آر کی دلیل اس کے حق میں پیش کی گئی ہے۔ اس دلیل کا یہاں کوئی اطلاق نہیں ہے، کیونکہ وہاں کے حالات بالکل مختلف ہیں اور اس حق کی عملی اہمیت نہ ہونے کے برابر ہے۔ آج کل ہندوستان کے جذباتی ماحول میں، ہوسکتا ہے اس سے اتفاق کرنا، مستقبل کیلئے پسندیدہ بات ہو، تاکہ جبر سے آزادی کا وہ احساس پیدا کیا جاسکے جو اس قدر ضروری ہے۔ کانگریس نے عملی طور پر اس سے اتفاق کرلیا ہے۔ لیکن اس حق کا استعمال ان تمام عمومی مسائل پر جن کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے پہلے سے غور کا تقاضا کرتا ہے۔ نیز آغاز میں تقسیم اور علیحدگی کے امکان میں شدید خطرہ پنہاں ہے، کیونکہ ایسی کوئی بھی کوشش آزادی کی شروعات اور ایک آزاد قومی ریاست کی تشکیل میں رکاوٹ بنے گی۔ لا ینحل مسائل کھڑے ہوجائیں گے اور تمام مسائل کو الجھا دیں گے۔ انتشار فضا میں پھیل جائے گا اور ہر طرح کے گروپ

جو بصورت دیگر ایک مشترکہ اور متحدہ وجود کے ساتھ متفق ہیں، وہ اپنے لئے علیحدہ ریاستوں کا دعویٰ کریں گے یا ایسی جو دوسروں کے حقوق سے متجاوز ہوں گی۔ ہندوستانی ریاستوں کے مسئلہ کا حل بہت ہی زیادہ مشکل ہو جائیگا، اور ریاستوں کا نظام، جیسا کہ یہ آج ہے، نئی زندگی حاصل کر لے گا۔ سماجی اور معاشی مسائل سے نمٹنا بہت زیادہ زیادہ مشکل ہو جائے گا۔ بلاشبہ، ایسی افراتفری سے کسی آزاد ریاست کے ابھرنے کا تصور کرنا مشکل ہے اور اگر کوئی چیز ابھرتی ہے تو وہ تضادات اور لاینحل مسائل سے پر ایک قابل رحم مضحکہ خیز خاکہ ہوگا۔

اس سے پہلے کہ علیحدگی کے ایسے حق پر عمل کیا جائے، ایک موزوں طور پر تشکیل شدہ، رو بہ عمل، آزاد ہندوستان کا ہونا ضروری ہے۔ یہ ممکن ہوگا، جب بیرونی اثرات ختم ہو جائیں گے، اور حقیقی مسائل ملک کے سامنے ہوں گے، کہ ایسے اور معروضی طور پر نسبتاً ایک غیر جانبداری کے جذبے سے جو آج کل کی جذباتیت سے آزاد ہو، غور کیا جائے، وہ جذباتیت جو ہمیں صرف بد قسمت نتائج کی طرف لے جا سکتی ہے، جن پر ہم سب کو بعد میں افسوس کرنا پڑے گا۔ لہٰذا یہ بات اچھی ہوگی کہ ایک وقت متعین کر دیا جائے، مثلاً آزاد ہندوستانی ریاستوں کے قیام کے دس سال بعد جس کے بعد علیحدگی کے حق پر، مناسب آئینی طریق عمل کے بعد، اور متعلقہ علاقے کے باشندوں کی واضح طور پر ظاہر کی گئی مرضی کے مطابق، عمل کیا جا سکتا ہے۔

باب 5

سامراجی ہندوستان میں مسلمان اور سیاسی نمائندگی: پاکستان کی تخلیق

فرزانہ شیخ

1940 کی دہائی کے دوران، ہندوستان میں آئینی مصالحت پر پہنچنے میں ایک بڑی مشکل اس کشمکش سے ابھری، جو کانگریس کے اکثریتی حکومت اور آزادنہ سیاسی میلانات پر زور دینے، اور مسلم لیگ کی اس اسلامی عقیدے کے ساتھ وابستگی، کہ عددی صورتیں، سیاست میں بے معنی ہیں اور جو چیز اہمیت رکھتی ہے، وہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سخت نظریاتی تقسیم ہے، کے درمیان تھی۔

تاہم اس مفہوم میں اس مسئلے کی کوئی بھی حقیقی تفہیم ان اہم اختلافات کی کچھ بحث وتمحیص پر منحصر ہے، جو نمائندگی کے اسلامی اور آزاد جمہوری نقطہ ہائے نظر کی خصوصیات ہیں، زیادہ تخصیصی طور پر اکثریتی راج اور سیاسی وفاداریوں کی تبدیلی کے تصور پر مبنی، مرکزی اہمیت کے حامل، کاروائی سے متعلق کثرت رائے، کے آزادنہ نمائندگی کے پہلو سے اسلام کے تنفر پر گہری توجہ دینے کیلئے کچھ کوشش لازمی ہے۔

ہندوستان میں، مسلمانوں کی نمائندگی کی سیاست کی نظریاتی بنیاد کو قائم کرنے کی کوشش میں لازمی طور پر یہ مفروضہ مضمر ہے کہ کچھ صورتوں میں نظریہ سیاست کا ایک آزاد متغیر بنتا ہے۔اس کی ٹھیک ٹھیک حدود کو متعین کرنے کا کام زیادہ ضروری بن گیا ہے، نہ صرف ہندوستانی مسلمانوں

کی علیحدگی کے مطالعے کے موجودہ تاریخی نقطہ ہائے نظر کی فطری حدود کی وجہ سے، بلکہ اسلامی دنیا میں ہونے والے حالیہ واقعات کی وجہ سے بھی۔

ہم عصر تاریخ علمیت کی کوتاہی ان لوگوں، جو یہ سمجھتے ہیں کہ ہندوستانی مسلم سیاست میں اسلامی نظریے کا کردار یا تو پرفریب تھا، یا کلیتہً آلہ کار کے طور پر تھا، اوران لوگوں، جو یہ دلیل دیتے ہیں کہ تقسیم اور پاکستان (۱) کے پیچھے واحد تشریحی عامل اسلام تھا، کے درمیان شدید تقسیم سے ابھرتی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ، مشرق وسطیٰ اور جنوب مشرقی ایشیا میں مسلم بنیاد پرستی کا ارتقا واضح طور پر یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہم اسلام کے کردار سیاسی عمل اور رویے کو نہ صرف جواز بخشنے بلکہ اس کو ابھارنے کی اس کی صلاحیت کے مفہوم میں سرے سے جائزہ لیں اور نئے سرے سے اس کی تشریح کریں لہٰذا یوں لگتا ہے کہ ان مخصوص تاریخی مطالعات کی، جنہوں نے اب تک ہندوستانی مسلمانوں کو ایک علیحدہ کیس کے طور پر دیکھنے کا رجحان ظاہر کیا ہے، تکمیل ایک ایسے نقطہ نگاہ سے کی جائے، جو انہیں ایک ایسی وسیع تر نظریاتی روایت کا ایک حصہ سمجھے، جس نے بنیادی طور پر مختلف تناظر میں ایک مخصوص اور واضح طور پر قابل شناخت سیاسی انداز اظہار اختیار کر لیا ہے۔

نمائندگی کے بارے میں ہندوستانی مسلمانوں کے رویوں کا مطالعہ سیاسی مسائل کی تشریح میں اور سیاسی مطالبات کی تشکیل میں نظریے کے اثر کا اندازہ لگانے کا موقع فراہم کرتا ہے۔ یہ چیز نہ تو غیر اہم ہے اور نہ ہی اتفاقی کہ وہ طریقہ جس پر ہندوستانی مسلمانوں نے مغربی طرز نمائندگی کے بارے میں اپنی مخالفت کا اظہار کیا، اسلام کے بنیادی سیاسی معیارات کے ساتھ گہری مطابقت رکھتا تھا۔ نہ ہی محض یہ حقیقت کہ یہ نظریاتی اصول بعض اوقات سیاسی مفادات پر منطبق ہو جاتے تھے، نظریے کی فضیلت کو جھٹلاتی اور نہ ہی اس کی رہنمائی کی فطرت سے انکار کرتی ہے۔

سامراجی ہندوستان میں، ہندوستانی مسلمانوں پر مغربی طرز نمائندگی کا اثر واضح طور پر اس نتیجے کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ایسے طرز نمائندگی کو، محض ہندوستانی مسلمان اقلیت کو سیاسی اقتدار میں اس کے حصے سے محروم کرنے کے ایک خطرے پر مشتمل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اس کے برعکس، اس نقطہ نظر کو تقویت پہنچانے والی ایسی شہادت موجود ہے کہ مغربی آزادانہ طرز نمائندگی، ان بنیادی اسلامی تصورات کیلئے ایک اساسی چیلنج پیش کرتا تھا، جنہیں فرد اور اس کے قومیتی گروپ کے درمیان تعلق سیاسی اتفاق رائے کی نوعیت اور معاشرے میں طاقت کی تنظیم سے متعلق ہندوستانی

مسلمان تسلیم کرتے تھے۔خواہ وہ اس کے حامی ہوں یا نہ۔

اسلام اور مغربی آزادی پسندی کے درمیان نظریاتی تشویتوں، اور آزاد پاکستان کی تخلیق اور مابعد تاریخ میں طرز نمائندگی کے مسئلے پر ان کے اثر کی اہمیت کا اندازہ لگانے کیلئے، یہ ضروری ہے کہ کچھ ایسے اختلاف پر جو طرز نمائندگی کے بارے میں ان کے نقطہ ہائے نظر کی خصوصیات بنتے ہیں، زیادہ گہری نگاہ ڈالی جائے۔عمومی طور پر بات کرتے ہوئے یہ اختلاف درج ذیل سے تعلق رکھتے ہیں۔

1۔ نمائندگی کی اکائی۔

2۔ نمائندگی کی حیثیت کی بنیاد اور،

3۔ نمائندہ اداروں کی تنظیم

جدید آزادنہ طرز نمائندگی کا رجحان مجموعی طور پر یہ فرض کرنے کی طرف ہے کہ نمائندگی کی اکائی بنیادی طور پر فرد اور اس کے مفادات پر مشتمل ہے۔ یہ جوہری طور پر یوروپی نظریہ جو اوائل انیسویں صدی میں ابھرا، بنیادی طور پر انفرادی مساوات کے اصول سے مربوط تھا۔اس تصور نے اس وقت ایک خصوصی اہمیت حاصل کر لی، جب چرچ، ریاست اور زمیندار اشرافیہ کے منظّم طبقات کے خلاف افراد کے حقوق کی حمایت کی جارہی تھی۔(2)

دوسری طرف، اسلام میں قومیتی شناخت کے ساتھ انہماک کا ناگزیر نتیجہ، قومیتی دعاوی، اور نمائندگی کی بنیادی اکائی اور مرکز وفاداری کے طور پر قومیتی گروپ پر ارتکاز توجہ ہے۔قومیتی سالمیت سے اسلام کی مستقل دلچسپی کا مطلب یہ نکلا ہے کہ مسلمان اکثر اوقات اپنی حیثیت کو بنیادی طور پر قومیتی مفہوم میں ناپنے کا رجحان رکھتے ہیں۔اس طرح انفرادی حقوق سے متعلق کسی نظریے کے غیر موجودگی سوائے اس کے کہ وہ اسلامی امّہ کے ڈھانچے کے اندر ہو، اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انفرادی سیاسی خودمختاری کے آزادنہ تصور کو اکثر اسلام کے معیاراتی، تناظراتی ڈھانچے میں کلیۃً اجنبی ہونے کے طور پر دیکھا گیا ہے۔(3)

اکتوبر 1906 میں ہندوستان میں مسلم قومیتی نمائندگی کا مطالبہ، مسلم قومیت کی سالمیت کے ساتھ اس انہماک کی عکاسی کرتا تھا(4) انفرادی نمائندگی کے تعارف کو، محض مسلم اقلیت کی حیثیت کیلئے ایک خطرے کے طور پر نہیں دیکھا گیا، بلکہ بطور مسلم ان کے اتصال کیلئے ساتھ ہی ساتھ ان

کے، تخصیصی مفادات رکھنے والی ایک تخصیصی قومیت ہونے کے دعوے کیلئے بھی ایک خطرے کے طور پر دیکھا گیا۔(5)

نمائندگی کے بارے میں، اسلامی اور آزادنہ نقطہ ہائے نظر کے درمیان دوسرا اختلاف، اس بارے میں کہ نمائندہ پن یا نمائندہ حیثیت کیا چیز تشکیل دیتی ہے، ان کے متضاد نظریات میں مضمر ہے۔ آزادنہ نمائندگی کی دلچسپی روایتی طور پر اس چیز میں رہی ہے، جسے متعین طور پر، نمائندگی کا انتخابی نظریہ کہا جاسکتا ہے، جس میں سیاسی استحقاق کو بنیادی طور پر منتخب حیثیت پر انحصار کرتے ہوئے دیکھا جاتا ہے(6) دوسری طرف اسلام میں سیاسی استحقاق اور نمائندہ حیثیت کی بنیاد کا رجحان زیادہ تر بجائے کسی نمائندہ کی فی نفسہ منتخب حیثیت کے اوراس کے قومیتی گروپ کے درمیان مرئی طور پر مشترکہ سماجی اور قومیتی وابستگیوں پر انحصار کرنے کا ہے۔ بلاشبہ یہ استدلال کرنا غیر موزوں نہیں ہوگا، کہ اسلامی سیاسی اقدار کے تناطر کے اندر، مسلمانوں کیلئے یہ بات زیادہ اہم ہے کہ ان کی نمائندگی مسلمان کریں، بجائے منتخب سیاسی طور پر جوابدہ غیر مسلموں کے۔ لہذا اسلام میں جو چیز نمائندہ پن کی اولین شرط بنتی ہے، وہ بنیادی طور پر، امیدوار اوراس کے حلقے کے درمیان یکساں پن کا وقوع ہے جو بنیادی طور پر قومیتی نوعیت کا ہے۔ لیکن یہ دلیل کہ وہ لوگ جو گروپ سے تعلق رکھتے ہیں امتیازی طور پر گروپ کے نمائندے ہونے کے اہل ہیں، اس آزادنہ نظریے سے متصادم جو ایک طرف نمائنگہ کی سیاسی وابستگیوں اور دوسری طرف اس کی مذہبی اور قومیتی وابستگیوں کے درمیان واضح امتیاز کرتا ہے۔

نسبتی معیارات پر مبنی نمائندگی کا نقطہ نظر ممکنہ طور پر مسلم معاشروں میں ایک آزادنہ جمہوریت کو استحکام دینے کے راستے میں بڑی مشکلات کھڑی کرسکتا ہے۔ اول نمائندہ پن پر، گروپ سے تعلق رکھنے اوراس کے ساتھ مشابہ ہونے کے عمل پر زور، انتخابی اصول کی داخلی اہمیت کو کم کرنے کا رجحان رکھتا ہے۔(8) اس کے ساتھ ہی ساتھ، بعض صورتوں میں یہ اس بات کو ممکن بناسکتا ہے کہ نمائندگی کے دعوے، ایک عوامی انتخابی اختیار کی توثیق کے بغیر کردیئے جائیں، اس وقت جب تک کہ دعویدار اور حلقے کے درمیان نسبتی وابستگیاں قائم رہیں۔ اس کا اظہار 1937 کے موسم گرما میں بہت ڈرامائی طریقے سے ہوا، جب آل انڈیا مسلم لیگ نے، باوجود اس کی مایوس کن انتخابی کارکرگی کے ہندوستانی مسلمانوں کی مستند نمائندہ ہونے کا دعوی کیا، ان بنیادوں پر کہ وہ کلیۃً

ایک مسلم جماعت ہے(9) دوم، نسبتی معیارات پر زور، ان مخلوط سیاسی حلقوں کے استحقاق پر سوال اٹھا سکتا تھا، جو آزاد جمہوریتوں میں معروف ہیں، اسلام میں قومیتی گروہ کی مرکزیت اس کے بلا شرکت غیرے رویوں کا تعین، اوراس کا فرد کی سیاسی وفاداریوں پر مکمل دعویٰ ناگزیر طور پر اس کو بااثر مسلمان نمائندوں کا واحد حلقہ بنادیتے ہیں۔ لہٰذا ایسے نمائندگی کے دعوے جن کی منظوری قومیتی گروپ نے نہ دی ہو غیر صحیح خیال کئے جاسکتے ہیں۔ لہذا برطانوی ہندوستان میں غالب طور پر ہندو حلقوں سے منتخب ہونے والے مسلمانوں کو، ان کی قومیت کے صحیح نمائندے نہ ہونے کی وجہ سے رد کردیا گیا۔

وہ آخری حدود جو نمائندگی کے آزادنہ تصور کو اسلامی تصور سے ممتاز کرتی ہیں، نمائندہ اداروں کی تنظیم کے بارے میں ان کے متعلقہ نقطہ ہائے نگاہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ جدید آزاد جمہوریت کا رجحان نمائندہ اداروں کو قومی اتفاق رائے کے خزینوں کے طور پر لینے کا ہے، جن کی تجدید وقتاً فوقتاً مختلف سیاسی اکثریتوں سے کی جاتی ہے،(10) دوسری طرف مسلمان سیاسی اداروں کو لازمی طور پر معاشرے کی قومیتی ساخت کی عکاسی کے طور پر دیکھتے ہیں۔ اس طرح انہیں قابل تبدیل سیاسی اکثریتوں یا اقلیتوں پر مشتمل نہیں سمجھا جاتا۔ بلکہ سختی سے متعین باہمی طور پر تخصیصی قومیتی گروپوں کے آمیزوں کے طور پر دیکھا جاتا ہے، جو بنیادی طور مذہبی خطوط پر تقسیم ہوئے ہیں(11)۔

یہ مختلف تناظرات، مضبوط طور پر اساسی طور پر معاشرے کے مختلف تصورات سے مربوط ہیں۔ جہاں جدید آزادی پسندی، معاشرے کو قابل تبدیل سیاسی رجحانات پیدا کرنے کے قابل خیال کرتی ہے، جو اس قضیے پر مبنی ہیں کہ سیاسی اسمبلی اب اس طرح جائدادوں، طبقات اور درجات کی نمائندگی نہیں کرتی، بلکہ آزاد اور مساوی شہروں (انسانوں) کی نمائندگی کرتی ہے۔ مجرد سیاسی اشخاص کی وہیں، مسلمان، معاشرے کو ایک ایسے متعین قومیتی گروہوں کی پچی کاری کے طور پر دیکھتے ہیں جو ایک مساوی طور پر متوازن سیاسی اسمبلی کے اندر نمائندگی کی خواہش رکھتے ہیں(12)

نمائندہ اداروں کا آزادنہ تصور، جزوی طور پر اس ضرورت کے تحت پیدا ہوا کہ موثر سیاسی ادارے تشکیل دیئے جائیں جو مختلف مفادات کا مسئلہ حل کرسکیں اور ایک عمومی شہری قانون کے نظام کی تخلیق کرسکیں۔ مسلمانوں کیلئے جو اس نظریے سے وابستہ ہیں کہ معاشرہ مسلمانوں اور غیر

مسلموں کے درمیان نا قابل تبدل طور پر تقسیم شدہ ہے قومیتی طور پر مخلوط ایسی سیاسی اکثریتوں کا تصور جو مشترکہ پروگراموں کا نفاذ کرسکیں۔کلی طور پر نا قابل قبول ہے۔

یہ تناظرات ہندوستانی مسلمانوں میں آزادنہ نمائندگی کے سوال سے کس حد تک حقیقی طور پر متصادم ہوئے 1940 کی دہائی میں آئینی بحران کے دوران نمایاں طور پر واضح تھا، جب لچکدار سیاسی ہم آہنگیوں پر مبنی نمائندہ اداروں کی مسلم مخالفت اس مفروضے پر آگے بڑھی کہ معاشرہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے غیر منقولہ سیاسی بلاکوں مین تقسیم ہوتا ہے۔ایک نمائندہ وفاقی مرکز کی لیگ کی طرف سے مخالفت، جو آخرکار ایک مشترکہ شہری قانون کے نفاذ کی ذمہ دار ہوتی، جزوی طور پر مسلمانوں کی طرف سے ایک ایسے مشترکہ قانون کے تصور کو مسترد کرنے سے ابھری، جو مسلمانوں اور غیر مسلموں پر مساوی طور پر لاگو ہوتا۔بلاشبہ یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ لیگ کا مساوات اور بلا شرکت غیرے نمائندگی کے مطالبے کا مقصد نہ صرف غیر مسلم اکثریت کے اقتدار کو روکنے کا ایک ذریعہ تھا، بلکہ آئینی طور پر مسلمان حلقہ انتخاب تک رسائی کو روکنا بھی تھا جس کے بغیر مشترکہ قانون کے استحقاق کو بھی پوری طرح ثابت نہیں کیا جاسکتا تھا۔

اور حقیقتاً یہی مسئلہ ہے، یعنی آزادنہ اکثریتی حکومت اور ٹھوس اسلامی کثرت رائے کے مفروضے پر مبنی مساوات کے اصول اور تصور کے درمیان کشمکش، جس کی طرف میں اب متوجہ ہونا چاہتی ہوں۔اس کی اہمیت پاکستان کی تخلیق سے فوری پہلے والی دہائی میں واضح ہوگئی تھی۔لیکن اس نے آزادی کے بعد کے پاکستان کے تناظر میں بھی بہت زیادہ اہمیت حاصل کرلی، جہاں آزاد جمہوریت نمائندگی کے دعاوی کی، ایک ایسی ریاست کو مستحکم کرنے کی ضرورت کے تحت بار بار مخالفت کی گئی، جو بنیادی طور پر اکثر اختیار کئے جانے والے ٹھوس اسلامی اتفاق رائے کے اظہار کے ساتھ عہد وفا باندھے ہوئے تھی۔

یہاں مجھے، نمائندگی پر اس مباحثے میں اس کشمکش کے مفہوم پر توجہ مرکوز کرنے کی اجازت دیجئے، جو آخرکار ہندوستان کی تقسیم اور ایک علیحدہ مسلم ریاست کی تخلیق پر منتج ہوا۔1940 کی دہائی میں لیگ کا مخصوص موقف ایک ایسا موقف تھا جس نے کانگریس کے آزاد ہندوستان میں ایک اکثریتی جماعت ہونے اور لہذا سیاسی اقتدار کے بڑے حامل ہونے کے دعوے کو مسترد کردیا۔اس کی بجائے لیگ نے عددی تناسب سے قطع نظر، مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان فطری

ثنویت کی بنیاد پر اپنا نمائندگی کی مساوات کا مطالبہ پیش کر دیا۔ لہذا، دو قطبی مساوات، لیگ بطور متفقہ مسلم سیاسی اتفاق رائے کی واحد نمائندہ، اور کانگریس بطور غیر مسلم مفادات کی بڑی ترجمان، پر مشتمل ہونا تھی۔ لیگ کا بلاشرکت غیرے نمائندگی کا دعویٰ اپنے نظریاتی استناد کیلئے اس اسلامی عقیدے کا مرہون منت تھا کہ مسلمان ایک ٹھوس اتفاق رائے کے بندھن میں بندھے ہوئے ہیں یا ہونے چاہئیں، اور یہ کہ ایسا اتفاق رائے ایک واحد مسلم واسطے کا تقاضا کرتا تھا۔

یہ دلیل نہیں دی جا رہی کہ ہندوستانی مسلم سیاست، یا یوں کہیئے کہ لیگ کی سیاست ہر لمحے اسلامی معیاراتی مسائل کے کسی نہ کسی سیٹ سے رہنمائی حاصل کر رہی تھی۔ بلاشبہ، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، ایسے مخصوص تاریخی اور سیاسی عوامل بھی تھے، جنہوں نے لیگ کے مطالبات کی نوعیت کو متعین کیا۔ لیکن اس کے باوجود، لیگ کے، مسلم قومیت کی سالمیت اور جڑت کیلئے مساوات کو بطور ایک ناگزیر تقاضے کے اس کی اپنی تفہیم کا ادراک حاصل کرنے کیلئے، یہ ضروری ہے کہ اسلام کی طرف سے پیش کردہ اور مسلمانوں کی طرف سے قبول کردہ، معاشرتی تنظیم کے تصور کے ساتھ اس کے تعلق کو سمجھا جائے۔

وہ تاریخی تناظر جس میں مساوات بمقابلہ اکثریتی راج کے سوال کو ڈھالا گیا، تین بڑے واقعات کے زیر اثر تھا؛1939 میں دوسری جنگ عظیم کا آغاز1937 سے1939 تک صوبوں میں کانگریس راج کے نتائج اور مختلف گروپوں کے اندر علاقوں کی تقسیم نو کی ان سکیموں میں بڑھتی ہوئی دلچسپی جن کا مقصد ہندوستانی مسلمانوں کو ان علاقوں میں اپنے معاملات پر مکمل کنٹرول کی ضمانت دینا تھا، جہاں وہ اکثریت میں تھے۔ میں لیگ کے مساوات پر موقف کی تشکیل میں ان عوامل کی اہمیت کا اندازہ لگانے کیلئے ان میں سے ہر ایک پر ایک مختصر نگاہ ڈالوں گی۔

جنگ کے آغاز نے آزادانہ سیاسی اداروں پر مسلمانوں کی طرف سے آزاد سیاسی اداروں پر آخری حملے کا اشارہ دیا، جس نے متحدہ ہندوستان میں مغربی جمہوریت کے امکان اور بلاشبہ اس کے جواز کو فیصلہ کن انداز سے تباہ کر دینا تھا۔ برطانوی حکومت کا ان سماجی اور سیاسی گروپوں کو، جو جنگی کوششوں میں تعاون کرنے کیلئے تیار تھے، حکومت میں شرکت کی دعوت دینے کے عزم نے ہندوستانی مسلمانوں کو ایک ممتاز قوم، وہ حیثیت جس کو اب تک بالائے فرقہ واریت ہندوستانی قومیت کے دعادی نے بے اثر بنایا ہوا تھا۔ کی پہچان حاصل کرنے کے

موقع کو قابو کرنے کے قابل بنایا۔

آزاد جمہوریت کے نتائج بہت گہرے ہونا تھے۔ پہلی مرتبہ، ہندوستان کی نمائندہ سیاست بے لچک، تعبیر کے حامل دو گروپوں کے مکمل طور پر زیر اثر آ گئی، جن کی سیاسی اہمیت کا بظاہر ان کے عددی تناسب سے کوئی تعلق نہیں تھا اور جن کا اضافی مقام برابر برابر سمجھا جاتا تھا۔ لہذا ایسا ہوا کہ ہندوستان میں آزاد نمائندگی کا پورا ڈھانچہ، اکثریت اور اقلیت کی برابری، اور کثیر قوموں کے دعوے، جو مساوی نمائندگی اور برابری کی مستحق تھیں کے دعوے سے خطرے کی زد میں آ گیا۔

یہ تصور کہ مسلمان، محض ایک سیاسی اقلیت سے زیادہ کچھ ہیں، اور درحقیقت ایک علیحدہ سیاسی وجود ہیں، بلاشبہ جنگ سے بہت پہلے ابھر چکا تھا اور اس نے نمائندگی کے بارے میں سامراجی پالیسی کو بھی متاثر کیا تھا۔ لیکن اس اہمیت کو جو مسلم قوم کے تصور نے حاصل کی، بلاشبہ وقت کے سیاسی حالات نے تقویت پہنچائی، جس نے مسلم لیگ کی حیثیت کو اساسی طور پر تبدیل کر دیا اور اسے کانگریس کے ساتھ مکمل برابری کا مطالبہ کرنے کے قابل بنایا، اس بنیاد پر کہ یہ ایک فرقہ وارانہ نہیں بلکہ قومی تنظیم تھی۔ کانگریس کے وازرتوں سے استعفے اور جنگی کوششوں میں تعاون کرنے سے ان کے انکار نے، ساتھ ہی ساتھ حکومت کی اتحادیوں کیلئے بڑھتی ہوئی ضرورت نے، لیگ کو اپنی حیثیت کا تعین کرنے، اور جنگ میں بہت جلدی اپنی حمایت کی شرائط پیش کرنے کے قابل بنایا۔ بنیادی طور پر اس نے مطالبہ کیا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو، اگلے تمام آئینی مذاکرات میں ایک آئین ساز عامل، کے طور پر تسلیم کیا جائے، یہ کہ انہیں اکثریتی فرقے کے ساتھ، برابر کا حصہ ادا کرنے کی اجازت دی جائے اور یہ کہ اسے مسلم ہندوستان کی طرف سے بات کرنے والی واحد تنظیم سمجھا جائے۔(13)

حکومت کی اپنی پوزیشن، اقلیتوں کے خیالات اور مفادات کو پورا وزن دینے کے اس کے عہد، اور کسی بھی اقلیت کو، خواہ اس کا کوئی بھی حجم ہو، اصلاحات کے عمل میں مداخلت کر کے ایک مکمل ذمہ وار حکومت کی طرف نہ بڑھنے دینے کے اس کے عزم، کے درمیان خطرناک طور پر ڈول رہی تھی(14) سرکاری بحثوں کا اندازہ یہ اشارہ کرتا ہے کہ اگرچہ مسلم حمایت کی قدر و قیمت ملازمین پر بے اثر تو نہ رہی، لیکن انہوں نے ہندوستانی مسلمانوں کی آئینی حیثیت کے ٹھیک ٹھیک تعین میں گھسیٹے جانے سے انکار کر دیا جو انہیں سیاسی ویٹو کا اختیار دے دیتی۔ ساتھ ہی ساتھ

حکومت کی لیگ کے برابری دعوے کی پذیرائی۔ اس سرکاری رجحان کے ساتھ واضح طور پر وابستہ تھی، جو ہندوستانی معاشرے کے بارے میں اس روایتی نقطہ نظر کی طرف رجوع کرتا تھا، کہ وہ باہمی طور پر تخصیصی سماجی اقسام پر مشتمل ہے، جس نے موثر طور پر ہندوستانی رائے کے وسیع طور پر اتفاق رائے کی راہ روک دی۔ اس نے جوابی طور پر، اس سرکاری پالیسی کو اعتبار بخشا، جس نے علیحدہ علیحدہ مفادات کے مضر جواز کو تسلیم کیا، گویا کہ وہ برابر کی سطح پر ہوں، اور اس طرح انہیں علیحدہ نمائندگی اور بااثر طور پر فیصلہ کن آئینی کردار کا حق دار بنادیا۔(15)

صوبوں میں کانگریس کی حکومت کا ایک اہم نتیجہ، مسلم لیگ کی، ہندوستانی مسلمانوں کی آئینی حیثیت کی تعین نو کی مہم پر اثر اندازی تھا۔ لیگ نے یہ استدلال کیا کہ مسلم حق خود اختیاری، اس مستقل ہندو غلبے کے نظام کے ساتھ، جو کانگریس کی وزارتوں کی طرف سے قائم کیا گیا، اہم طور پر مربوط اور اس کا نتیجہ ہے۔

اس تصور کو کہ سیاسی وابستگیاں، نوعیت کے لحاظ سے بنیادی طور پر فرقہ ورانہ اور لہٰذا مستقل طور پر متعین ہیں، لیگ نے فعال طور پر قبول کر لیا۔ اس کی مجلس عاملہ کی طرف سے1938 میں مامور کی گئی کمیٹی کی ایک رپورٹ میں، جو کانگریس راج کے تحت شکایات کی تحقیقات کیلئے مقرر کی گئی تھی، لیگ نے اس بات پر زور دے کر کہ، مستقبل مذہبی گروہ بندیوں کا وجود، لازمی طور پر، سیاسی جماعتوں کے رخ کو متعین کر دیتا ہے، آزاد جمہوریت کے نظریے اور عمل کی اپنی مخالفت کی توثیق کر دی۔(17) یہ ٹھیک ٹھیک اس کا مفروضہ تھا کہ مسلمان ایک مستقل طور پر متعین، علیحدہ سماجی گروہ ہیں، جس نے لیگ کو ہندوستانی مسلمانوں کیلئے حیثیت اور نمائندگی کی مساوات کا دعویٰ کرنے کے قابل بنایا۔ جہاں1939 سے پہلے لیگ کا رجحان ان فرقہ ورانہ صورتوں پر بطور ہندوستانی حقیقت کے غیر متنازعہ حقائق پر زور دینے کا تھا، وہیں اب وہ ایسے پسندیدہ معیار بناتے ہوئے محسوس ہوتے تھے، جو زیادہ منصفانہ انداز ہائے نمائندگی کو قائم کرنے کو ممکن بناتے تھے، بہ نسبت ان کے جن کا مغربی سیاسی آزادی پسندی کی طرف سے دعویٰ کی جاتا تھا۔

کانگریس بلاشبہ، ہندوستان میں نمائندہ اداروں کی تنظیم کیلئے سیاسی وابستگیوں اور ان کے مضمرات کی نوعیت سے متعلقہ، لیگ کے مفروضات سے آگاہ تھی۔ مارچ1937 میں، نہرو نے کانگریس کے قانون سازوں کے ایک اجلاس کو بتایا کہ اس کی جماعت ہندوستان کے فرقہ ورانہ

گروپوں کی سیاسی طور پر سخت، باہمی طور پر علیحدہ مکمل وجود کے، مشترکہ مفادات کے کسی احساس کے بغیر سمجھنے کے غالب رجحان کو خطرے کی نگاہ سے دیکھتی ہے(18)بعد میں 1938 کے موسم بہار میں، کانگریس کچھ صوبوں میں اتحادی وزارتوں کی لیگ کی تجاویز کو مسترد کر دیا، اس بنیاد پر کہ لچکدار وابستگیوں اور اکثریتی راج کے اصول کو شامل کرنے میں ان کی ناکامی ناگزیر طور پر، شکستہ اور 'غیر موثر' اداروں پر منتج ہوگی(19)واضح طور پر کانگریس کے موقف اس بالکل حقیقی امکان پر مبنی تھے کہ لیگ کی شرائط کو تسلیم کرنے کا مطلب مشترکہ سیاسی پروگرام کے خاتمے اور ساتھ ہی ساتھ کانگریس اور لیگ کو دو مکمل علیحدہ فرقہ ورانہ جماعتوں کی صورت میں ان کی ادارتی تشکیل ہوگا۔

اور بلاشبہ، ایسے لگتا تھا کہ لیگ کے پاس آزادنہ سیاسی ترجیحات پر غور کرنے کیلئے کوئی وقت نہیں تھا۔1940 کی پوری دہائی کے دوران، جناح بہ تکرار اور سختی سے، نمائندگی کے مسئلے پر حساب کے اصولوں کا اطلاق کرنے کی مناسبت کو مسترد کرتے رہے۔ انہوں نے زور دیا کہ، حاضر مسئلہ یہ نہیں تھا کہ تبدیل ہونے والے سیاسی نمونوں کے تقاضوں سے کس طرح نمٹا جائے، بلکہ یہ تھا کہ سیاسی اقوام، کے دعاوی کو آئینی طور پر کس طرح تسلیم کیا جائے۔

وہ تیسرا اور آخری عامل جس نے مساوات کے لیگ کے مطالبے میں اپنا حصہ ڈالا وہ ہندوستانی مسلمان گروپوں کے اندر مسلم ہندوستان کی سرحدیں حاصل کرنے کے ہدف والی آئینی سکیموں پر گہری توجہ تھی(20)ان کے مضمرات آزادنہ نمائندگی کے ادارے کیلئے کم از کم دو وجوہات کی بنا پر گہرے طور پر پریشان کن تھے، اول اس لئے کہ وہ تمام موجودہ چار مسلم صوبوں (علاوہ بلوچستان)اور سات ہندو صوبوں کے درمیان ایک قانونی توازن کا مطالبہ کرتی تھیں۔(21)؛اور دوم اس لئے کہ کہ وہ یہ دعوی کرتی تھیں کہ ہندوستانی مسلمان ایک اقلیت نہیں بلکہ اکثریت ہیں، اگرچہ بعض حصوں میں، اور لہذا تمام اکثریتوں کی طرح حقیقی اقتدار کے حقدار ہیں۔(22)اس دوسرے اور زیادہ اہم دعوے کا مدعا، جناح کی طرف سے پیش کئے گئے اس تصور میں تھا، کہ اگر ہندوؤں کی اکثریتی حیثیت انہیں ایک ہندوستانی قوم، کی نمائندگی کرنے کا حقدار بناتی ہے، تو مسلم قومیت جو واضح طور پر تعریف شدہ علاقوں میں ایک مطلق اکثریت رکھتی ہے، خود اپنے لئے ایسے دعاوی کیوں نہیں کرسکتی۔

تاہم مسلم خودمختاری کی ہم عصر سکیموں نے اپنے آپ کو صرف انہیں مسائل تک محدود نہیں

رکھا۔ مساوی اہمیت کا حامل یہ نظریہ بھی تھا کہ اسلام کے کردار اور عمل کیلئے لازمی ہے کہ اس کیلئے نسبتاً آزاد علاقے ہوں، جہاں اس کے پیروکار اپنے اصولوں کے مطابق زندگی بسر کر سکیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک، ایک ثقافتی قوت کے طور پر اسلام کی زندگی اور شریعت کا ارتقا، واضح طور پر مطلق اکثریت والی ایک یا زیادہ ریاست یا ریاستوں کی تخلیق پر منحصر ہے۔(23) چوہدری رحمت علی کے نزدیک ہندوستان کے وفاق کے مساوی، ایک علیحدہ مسلم وفاق، اسلامی طرز زندگی کی بقا کیلئے لازمی تھا۔(24)

مسلم اکثریتی قوم، اور اسلامی طرز زندگی حاصل کرنے پر اصرار کے دو جڑواں موضوعات دوسری ہم عصر سکیموں میں بھی بار بار نمودار ہو رہے تھے۔ اس سے قطع نظر کہ آیا وہ تقسیم اور علیحدہ مسلم ریاستوں کا کوئی خاکہ رکھتی تھیں یا نہیں (25) ان غالب سکیموں کے تناظر میں ہی۔ جنھوں نے توجہ کو ہندوستان میں بحیثیت مجموعی مسلمانوں کی اقلیتی حیثیت سے دور، ایک واضح طریق عمل اور نظام قوانین رکھنے والی علاقائی طور پر متعین اکثریت کی ساخت کی طرف موڑ دیا۔ لیگ نے مارچ 1940 میں اپنی سرکاری سکیم تشکیل دی۔

اس سکیم نے، جسے بصورت دیگر قرارداد پاکستان کے طور پر جانا جاتا ہے، ہندوستانی مسلمانوں کی اقلیتی حیثیت کو زوردار طریقے سے مسترد کر دیا۔ اس نے استدلال کیا کہ ہندوستانی مسلمان ہندوستان کے شمال مغرب اور مشرق میں ایک اکثریتی قوم بنتے ہیں اور اس طرح ان کے ساتھ تمام مستقبل کے آئینی انتظامات میں ہندوؤں کے برابر سلوک کیا جائے (26) الغرض کلی طور پر مسلمانون کی صوبائی حیثیت پر توجہ مرکوز کرنے سے لیگ اس قابل ہوگئی کہ وہ یہ دکھا سکے کہ وہ مطلق اختیار کیلئے ایک اکثریت کے جائز دعوے کی وکالت سے زیادہ کچھ نہیں کر رہی۔

اپریل 1946 میں لیگ کا قرارداد پاکستان کے الفاظ کو تبدیل کرنے کا فیصلہ کہ دو مسلم ریاستوں کی بجائے ایک خود مختار آزاد مسلم ریاست، کی تخلیق پڑھا جائے محض اس کی حکمت عملی کو کابینہ مشن کے ایک تقسیم شدہ ہندوستان کے بجائے ایک وفاقی ہندوستان کی حمایت کے منصوبے کے مطابق بنانے کا نتیجہ نہ تھی (اگر چہ یہ بھی اہم تھا)۔(27) مساوی طور پر اہم یہ بڑھتا ہوا احساس تھا کہ کل ہندوستان وفاق میں لیگ اور کانگریس کے درمیان دو جماعتی مساوات، ایک واحد مسلم آئینی وجود کی سالمیت کے ذریعے حاصل کی جا سکتی تھی۔ بہر حال، دو جماعتی مساوات کیلئے لیگ کا

مطالبہ آخر کار اس دعوے پر جا اٹکا کہ یہ ایک متصل وجود کی نمائندگی کرتی ہے جسے مسلم قوم کہا جاتا ہے۔اس مفروضہ متحدہ انتخابی حلقے کی مسلمان صوبوں کے دو گروپوں میں آئینی تقسیم واضح طور پر مسلم سلیت اور اس کے ساتھ، لیگ کے سیاسی نظریے کی بنیاد کو تباہ کرنے کا خطرہ اپنے اندر رکھتی تھی۔

اگرچہ ان حالات کو سمجھنے کیلئے جن میں برابری کا تصور ابھرا، وسیع تر تاریخی تناظر پر بحث کرنا ضروری ہے، لیکن یہ ہمیں اس کی حقیقی نظریاتی بنیادوں کے بارے میں کچھ نہیں بتا سکتی۔ یہ بنیادیں آئینی مذاکرات کے دوران زیادہ وضاحت سے سامنے آنا تھیں، جس نے یہ واضح کیا کہ مساوات کا دعویٰ لیگ اور کانگریس کے درمیان سادہ سیاسی مساوات سے بڑھتا ہوا ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان فرقہ ورانہ مساوات تک پہنچا اور آخر کار مسلموں اور غیر مسلموں کے درمیان نظریاتی مساوات پر عروج کو پہنچا۔ بلاشبہ لیگ کی طرف سے یہ حتمی اصرار کہ ہندوستانی مسلمانوں کو غیر مسلم ہندوستانی گروپوں کی کلیت کے بالمقابل قانونی مساوات دی جائے، یہی وہ چیز تھی جس نے متحدہ ہندوستان میں آزاد جمہوریت کے امکانات کو تباہ کیا۔ میں بہت اختصار کے ساتھ ان چار آئینی مسائل کا جائزہ لینا چاہتی ہوں جنہوں نے لیگ کے مساوات کے دعوے کے ارتقا کی وضاحت کی۔ یہ درج ذیل ہیں: حکومت کی اگست کی پیشکش سے لے کر 1940 کرپس کی 1942 کی تجاویز؛ وائسرائے لارڈ ویول کی 1945 میں عبوری حکومت کے لئے تجاویز اور کابینہ مشن کا 1946 میں ایک عبوری حکومت اور کنفیڈریشن کیلئے منصوبہ۔

اگست کی پیشکش

ہندوستانی منتخب نمائندوں سے پیشگی مشورے کے بغیر ہندوستان کو، جنگ میں الجھانے پر، حکومت پر وسیع پیمانے کی تنقید، اکتوبر 1939 میں اس اعلان پر منتج ہوئی کہ حکومت گورنر جنرل کی کونسل کو، اسے زیادہ نمائندہ اور ممکنہ طور پر ہندوستانی ناقدین کیلئے زیادہ قابل قبول بنانے کے ارادے سے، وسعت دینے کیلئے تیار ہے(28)

جولائی 1940 میں جناح نے یہ اعلان کیا کہ مجوزہ ایگزیکٹو کونسل میں لیگ کی شرکت صرف، کانگریس اور لیگ کے درمیان اس فرقہ ورانہ توازن پر بھی مشتمل ہونی چاہئے، جو بنیادی

طور پر لیگ کے ہندوستانی مسلمانوں کو نامزد کرنے کے تخصیصی دعوے کی بنیاد پر مبنی ہو۔(29)

اگست 1940 کی وائسرائے کی پیشکش نے یہ تجویز پیش کی کہ اگر چہ حکومت، اکثریتی راج کے لیگ کے موقف کے ساتھ اپنے عہد کی تصدیق کرنے پر رضامند تھی، لیکن وہ لیگ کی شرائط پر ایسا نہیں کر سکتی تھی۔ یعنی کانگریس اور لیگ کے درمیان (30) بطور سختی کے ساتھ فرقہ ورانہ تنظیموں کے آئینی مساوات کی بنیاد پر الغرض لیگ کی تعاون کی پیشکش خواہ کتنی ہی پر کشش کیوں نہ ہو، حکومت، آئینی طور پر، بلاشرکت غیرے نمائندگی کی منطق پر مبنی سیاسی اور فرقہ ورانہ مساوات کے اصول کی تصدیق کرنے کیلئے واضح طور پر غیر رضامند تھی۔

اس بات میں کوئی حیرت نہیں ہے کہ لیگ نے آخر کار حکومت کی پیشکش کو مسترد کر دیا، اس بنا پر کہ اس نے بات کی کوئی یقینی دہانی نہیں کرائی کہ کانگریس کی طرف سے مسلمان ارکان کی نامزدگی سے، یا باقیماندہ اقلیتوں کے ایسے ارکان کی نامزدگی سے، جن کا ووٹ کی صورت میں کانگریس کا ساتھ دینے کا امکان ہو، کونسل پر لیگ کے موقف کو نامعتبر نہیں بنادیا جائے گا۔(31)

جہاں تک کانگریس کا تعلق ہے، اس نے اس پیشکش کو مسترد کر دیا، اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ اقلیتوں کو بلا جواز حد تک کنٹرول دے دیا گیا تھا، جبکہ ہندوستان کی منتخب اکثریت کو مکمل ذمہ داری دینے سے انکار کر دیا گیا تھا۔ یقیناً کانگریس اور لیگ کے درمیان قانونی مساوات کو تسلیم کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا، چہ جائیکہ کہ مسلمان ارکان نامزدگی کو لیگ کے ہاتھوں مرتکز کرنے کی کسی تجویز کو قبول کیا جاتا۔(32)

کرپس کی تجاویز

مارچ 1942 میں ایک دفعہ پھر نئی تجاویز کی بات ہو رہی تھی، جس کا ہدف ہندوستان میں آئینی تعطل کو دور کرنا تھا۔ لیکن چرچل نے ایک نئے نقطہ نظر کی طرف اشارہ کیا جب اس نے یہ اعلان کیا کہ اگر چہ برطانیہ اقلیتوں کے مفادات کا تحفظ کرنا جاری رکھے گا، لیکن وہ کبھی کسی اقلیت کو اکثریت کی خواہشات پر لامحدود ویٹو نافذ کرنے کی اجازت نہیں دے گا۔(33)

لیکن اس سال بعد میں جو کرپس مشن ہندوستان میں آیا اس نے مساوات کے مسئلے کا سامنا کرنے کی بجائے اس سے گریز کیا۔ اس کے ڈرافٹ ڈیکلیریشن کا مدعا، اقلیت کے آئینی

ویٹو کے حق کو تسلیم کرنا اتنا نہیں تھا، جتنا کہ مستقبل کے کسی آئینی انتظام میں انتخاب اور ایک بالکل نیا آئین تخلیق دینے کے حق کو تسلیم کرنا۔(34)

لیگ کا ردعمل فوراور قابل پیش بینی تھا۔ جناح نے زور دے کر کہا کہ مشن نے مسلمان قومیت کے استحکام کے سوال کو شدت سے نظرانداز کر دیا ہے اور یہ ادراک کرنے میں ناکام ہو گیا ہے کہ ہندوستان کا مسئلہ بنیادی طور پر، اپنی نوعیت کے لحاظ سے بین الاقوامی ہے،(35) لیگ کے مطابق مسئلہ یہ نہیں تھا کہ آیا یہ یا وہ صوبہ یونین کے ساتھ شامل ہونا چاہتا ہے یا نہیں، بلکہ یہ کہ آیا درحقیقت ایک قوم اپنے حق خوداختیاری کا دعویٰ اور ایک دوسری قوم کے ساتھ برابری کا دعویٰ کر سکتی ہے۔(36)

جہاں تک کانگریس کا تعلق ہے، اس نے اقلیتوں کیلئے حق خوداختیاری کے کسی تصور کو مسترد کر دیا۔ اس نے، اکثریتی راج پر مبنی ذمہ دار حکومت کے بارے میں اپنے عہد کو دہرایا، اور مشن کو تنبیہ کی کہ وہ مفروضہ طور پر کسی اقلیت کی شرکت پر مبنی کسی حل کو مانے گی، چہ جائیکہ برابری کی بنیاد پر،(37) تاہم، اس کے باوجود لیگ کے برابری کے دعویٰ کو ستمبر 1945 میں ایک ٹھوس بڑھاوا ملنے والا تھا، جب ایک نمائندہ عبوری حکومت تشکیل دینے کیلئے ازسرنو کوششیں کی جا رہی تھیں۔

ایک عبوری حکومت کیلئے تجاویز

اس مقصد کے پیش نظر بڑی ہندوستانی قومیتوں اور برابر تناسب سے مسلمانوں اور ہندوؤں کی نچلی ذاتوں، کی متناسب نمائندگی کی بنیاد پر وائسرائے کی ایگزیکٹو کونسل کی تشکیل نو کیلئے تجاویز کا اعلان کر دیا گیا۔(38) ایسا کر کے فرقہ ورانہ مساوات کو تسلیم کر کے جبکہ نچلی ذاتوں کے ہندوؤں کو علیحدہ نمائندگی مہیا کر کے، ہندوؤں کی بحیثیت مجموعی اکثریت کو محفوظ کر کے حکومت مسلم لیگ کو راضی کرنے کی امید رکھتی تھی۔

لیکن حکومت کا فرقہ ورانہ مساوات فہم مسلم لیگ کیلئے غیرتسلی بخش ثابت ہوا۔ جناح نے اس بات کا رد کیا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان مساوات کبھی بامعنی ہو سکتی ہے، اور وضاحت کی کہ چھوٹی ذاتوں اور چھوٹی جماعتوں کے ارکان کے درمیان اتحاد کی صورت میں، ہندوستانی مسلمان مجوزہ کونسل میں تیسرے درجے پر چلے جائیں گے اور اس طرح مساوات کا کوئی

بھی شائبہ ختم ہو جائے گا۔(30)

جناح کے دعوے کی غایت اس یقین میں پنہاں تھی کہ ہندوستانی مسلمانوں کے علاوہ تمام ہندوستانی اقلیتیں کانگریس کے، آزاد جمہوریت کے اصول پر مبنی ایک متحدہ ہندوستانی کے عہد میں شریک ہیں۔ یہ چیز اشارۃً ایک عجیب وغریب دلیل پر منتج ہوئی کہ نہ تو لیگ اور کانگریس کے درمیان سیاسی مساوات ، اور نہ ہی ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان فرقہ ورانہ مساوات درحقیقت، مساوات کا احاطہ کرتی ہے۔ یہ مسلہ درحقیقت مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان بطور غیر مفروق سیاسی درجات کے درمیان نظریاتی مساوات کی ایک شکل ہے متعلقہ تھا۔ان کے جو مساوات کی وکالت کرتے اور ان کے جو اکثریتی راج کے حامی تھے، کے درمیان، تقسیم کے حامیوں اور متحدہ ہندوستان کے مدافعین کے درمیان۔

ان تجاویز کے مقابلے میں کانگریس کے ابتدائی موقف نے یہ ظاہر کیا کہ یہ مسلمانوں اور نچلی ذات کے ہندوؤں کے درمیان فرقہ ورانہ مساوات کے تصور اور ساتھ اس تجویز کے کہ نچلی ذات کے ہندوؤں اور مسلمان نمائندوں کے انتخاب میں اس کا کوئی اختیار نہیں ہوگا، کلیتہً خلاف تھی۔(40) نتیجۃً ان تجاویز پر بحث کرنے کیلئے بلائی گئی کانفرنس میں کانگریس واضح طور پر اپنے زیادہ مصالحانہ رخ کے باوجود، کسی مخصوص فرقے کے افراد کو نامزد کرنے کے تخصیصی حق، یا فرقہ ورانہ لحاظ سے مختلف حق رائے دہی میں کسی جماعت کے دعوے کو محدود کرنے کے بارے میں کسی قسم کی شقوں کے سلسلے میں سختی سے مخالف رہی۔(41) واضح طور پر کانگریس جو بھی سمجھوتے کرنے کیلئے تیار تھی، لیکن یہ آزاد ہندوستانی حق رائے دہی میں کمی کو برداشت کرنے، یا بالائے فرقہ واریت سیاسی تنظیم کے طور پر اپنی شناخت کو خطرے میں ڈالنے کیلئے تیاری نہ تھی۔

حکومت کا اپنا ردعمل یہ ظاہر کرتا ہے کہ، اپنے طور پر یہ خود بھی، نظریاتی مساوات کیلئے لیگ کے مطالبات کو قبول کرنے یا ہندوؤں اور مسلمانوں کی تخصیصی نامزدگی کی اس کی تجاویز کو قبول کرنے میں کلی طور پر ہچکچاہٹ کا شکار تھی۔(42) لیکن پھر بھی، ایک کانفیڈریشن والے ہندوستان، اور 1946 کے کیبنٹ مشن کے منصوبے کے تحت عبوری حکومت کی نئی تجاویز کے دوران، نظریاتی مساوات اور تخصیصی نمائندگی پر بحث ایک مرتبہ پھر اور آخری مرتبہ نمودار ہونے والی تھی۔

کابینہ مشن منصوبہ

1946 میں صوبائی اور مرکزی سطح پر لیگ کی موثر انتخابی کامیابی نے، ہندوستانی مسلمانوں کی بلاشرکت غیرے نمائندگی کے لیگ کے دعوے پر مبنی، مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیاں مساوات کو تسلیم کرانے کیلئے ایک آخری مرتبہ، دباؤ ڈالنے کے، اس کے عزم کو اور پختہ کر دیا۔(43) لیگ کے قانون سازوں کے ایک اجلاس نے اس عزم کا اظہار کیا کہ وہ، پاکستان اور ہندوستان کے دو آئین ساز اداروں، جو بالترتیب مسلمانوں اور غیر مسلموں کے مفادات کی نمائندگی کریں گے۔ کی مساوی پذیرائی کیلئے زور دیں گے۔(44) لیگ متعین طور پر، مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان امتیاز، اور پاکستان اور ہندوستان کی باہمی مساوات کی بنیاد پر، ہی ہندوستان میں آزادانہ جمہوریت کے خلاف اپنی آخری لڑائی لڑنے والی تھی۔

مشن کی ابتدائی تجاویز نے صوبوں کے دو گروپوں کی شرط پیش کی جن سے ساخت کے لحاظ سے ایک غالب طور پر مسلم اور دوسرا غالب طور پر ہندو تھا۔ اس شرط سے کہ، مجوزہ ہندوستانی یونین کی انتظامیہ اور مقننہ مسلم اور ہندو صوبوں سے برابر تناسب، پر مشتمل ہوں گی،(45) مساوات کی طرف اشارہ کیا گیا تھا۔ اس سہ فریقی کانفرنس میں جو مئی 1946 میں منعقد ہوئی یہ بات واضح ہوگئی کہ کانگریس اور لیگ کے درمیان، آگے بڑھنے میں رکاوٹ مساوات کا مسئلہ ہے۔(46) کانگریس نے، صوبوں کے مستقل گروپوں کی آئینی تنظیم کے تصور کی شدت سے مزاحمت کی۔ نہرو نے اس بات پر زور دیا کہ اس کی جماعت کسی ایسے سمجھوتے پر گفت وشنید نہیں کرے گی، جو ہندوستانی مسلمانوں اور بطور کل تمام دوسرے ہندوستانی گروپوں کے درمیاں نظریاتی مساوات کے لیگ کے تصور پر مبنی ہو، نہ ہی وہ یہ اجازت دے گی کہ یہ حیثیت توسیع پا کر صوبوں کے ایسے دو گروپوں کے درمیان باہمی تعلقات کی شکل اختیار کرلے جنہیں ہندوستان اور پاکستان کا نام دیا جائے۔

اس نئے تعطل کو حل کرنے کی کوشش میں، مشن نے 16 مئی کو ایک متبادل کانفیڈریشن کا ڈھانچہ پیش کیا، جو ہندوستان کے شمال مغرب اور شمال مشرق میں غالب طور پر دو مسلمان صوبوں کے سیٹوں پر اور ایک غالب طور پر ہندو صوبوں کے گروپ پر مشتمل تھا۔(47) لیکن ایسا کرتے

ہوئے، مشن نے موثر طور پر، ہندوستان اور پاکستان کے درمیان آئینی اور نظریاتی ثنویت کو تباہ کر دیا جو مساوات کے لیگ کے دعوے کا فیصلہ کن نکتہ تھا۔

مشن کے نئے منصوبے کے مضمرات بہت جلد جناح کی طرف عیاں کر دیئے گئے۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ پاکستان کے گروپ کو دو حصوں میں تقسیم کر کے مشن نے مسلمانوں کی سالمیت کی بنیاد پر وار کیا ہے، اور ساتھ ہی ساتھ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان نظریاتی توازن کو بھی تباہ کر دیا ہے۔ اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ مشن کی نئی تجاویز کا مقصد، مساوات اور حق خود اختیاری کے اس کی قوم کے جائز حق سے اسے محروم کرنا تھا۔(48)

تاہم اضطراب بھرے ان احتجاجات کے باوجود، لیگ نے 6 جون کو مشن کے منصوبے کو قبول کر لیا۔(49) اس کی منظوری بنیادی طور پر وائسرائے کی طرف سے مہیا کی گئی اس یقین دہانی پر مبنی تھی، کہ حکومت مجوزہ عبوری حکومت میں 5 محکمے لیگ کو، پانچ کانگریس اور 2 باقیماندہ اقلیتوں (غالباً سکھوں اور عیسائیوں) کو تفویض کر کے مساوات کو یقینی بنانے کا ارادہ رکھتی ہے۔(50) لیگ اس بات سے بے بہرہ نہیں ہوسکتی تھی کہ اگر چہ تخصیصی فرقہ ورانہ نمائندگی کی کوئی شق موجود نہ تھی، لیکن اس کا متعارف کرانا خاصا یقینی ہوگا۔ کیونکہ اگر کانگریس ہندو اکثریت کو سکڑ کر اقلیت میں تبدیل ہونے سے بچانا چاہتی تھی، تو وہ کسی مسلمان رکن کو اپنے کوٹے پر نامزد کرنا برداشت نہیں کر سکتی تھی۔ خواہ اس کے سیاسی نظریے کے تقاضے کچھ بھی کیوں نہ ہوں۔ پہلی مرتبہ نمائندگی کے اداراتی طریقہ ہائے کار نے لیگ کے اس روایتی دعوے کے حامی ہونے کی امید ظاہر کی، کہ کانگریس درحقیقت ہندو مفادات کی نمائندہ ہے اور لیگ مسلم ہندوستان کی مستند آواز ہے۔

لیکن جونہی عبوری حکومت کی نوعیت اور ساخت پر مذاکرات شروع ہوئے تو وائسرائے نے انکار کر دیا کہ 2 :5 :5 کی شرح پر کوئی پختہ عہد تھا۔(51) درحقیقت، کانگریس کی، مساوات کی کسی بھی شکل کی مسلسل مخالفت کے سامنے، حکومت کے پاس ایسا کوئی انتخاب نہیں تھا، جو کانگریس اور لیگ کے بطور تخصیصی فرقہ ورانہ تنظیموں کے کام کرنے پر منتج ہو۔

16 جون کو مشن نے عبوری حکومت کا کل 14 اراکین تک توسیع دینے کے اپنے ارادے کا اعلان کیا، جس میں سے چھ (5 caste ہندو اور ایک Sheduledcaste ہندو) کی نامزدگی کانگریس کی

طرف سے کی جائے گی، 5اراکین کی نامزدگی، جو سب کے سب مسلمان ہوں گے مسلم لیگ کی طرف سے، اور تین اراکین سکھ، عیسائی اور پارسی قومیتوں کی طرف سے نامزد کئے جائیں گے(52) نئی تجاویز نے حکومت کے لیگ اور کانگریس کو خوش کرنے کے ارادے کا اظہار کیا، کانگریس کو ہندو اکثریت کی گنجائش پیدا کر کے، اور مسلم لیگ کو، مسلمانوں کو نامزد کرنے کا کلی اختیار دے کر۔(53) لہٰذا اگرچہ مساوات کو ترک کر دیا گیا، لیکن کانگریس اور لیگ کی حیثیت بطور بنیادی طور پر فرقہ ورانہ نمائندوں کے تصدیق یقینی ہوگئی۔

ان تجاویز کی ناکامی، جو متحدہ ہندوستان میں آزادانہ جمہوریت کی تمام آئندہ کوششوں کی یقین دہانی کے خاتمے کی علامت تھی، سیاسی معیارات کے دو کلیتہً ناقابل مصالحت سیٹوں کے باہمی ٹکراؤ سے ابھری۔ لیگ اس نظریے پر کہ مسلمان اور غیر مسلم کٹر بھاری بھرکم سیاسی وجود تھے، پر سمجھوتہ کرنے پر واضح طور پر غیر رضامند تھی، جبکہ کانگریس کسی ایسے انتظام کو ماننے پر تیار نہ تھی، جو آزادانہ طور پر اختیار کی گئی سیاسی وابستگی کے جواز کو ختم کرنے کیلئے ایک خطرہ بنے۔(54)

لیگ کے مساوات کے مطالبے کو سمجھنے کیلئے ضروری ہے کہ معاشرے کے بارے میں مسلم ادراکات کے ساتھ اس کے تعلق کو سمجھا جائے، جو کہ مختلف النوع، اور مسلمانوں اور غیر مسلموں کیلئے مشترکہ قانون سازی کے نظام سے آزاد ہیں، بلاشبہ مسلماں سیاسی معاشرے کی تنظیم کو بنیادی طور پر متوازی قوانین کے ایسے نظام پر منحصر سمجھتے ہیں، جو ہر فرقہ ورانہ گروہ کو اپنے مذہبی ضابطے کے تقاضوں کی پیروی کرنے کے قابل بناتے ہیں۔ یہ مشترکہ قانون سازی کے کسی نظام کے ساتھ کسی حقیقی عہد کی عدم موجودگی تھی، جس نے حتمی طور پر لیگ کو ایک ایسی آزاد جمہوریت کو قبول کرنے سے روکا، جو بین الاقوامی اتفاق رائے کے وسیع میدان کی عکاسی کرنے والے کسی مشترکہ قانون پر مبنی ہو۔

بلاشبہ، کچھ ہندوستانی مسلمانوں، بشمول چوہدری رحمت علی اور علامہ اقبال کے، نے ٹھیک ٹھیک اسی مفہوم میں ہندوستانی قومیت اور آزاد جمہوریت کے بارے میں اپنے اعتراضات کا اظہار کیا تھا۔(55) دونوں مشترکہ ہندوستانی وفاق اور مشترکہ ہندوستانی قانون سازی کے تصور کو، نہ صرف ناقابل حصول، بلکہ بنیادی طور پر ناپسندیدہ سمجھتے تھے کیونکہ یہ، ہر گروپ کے اپنی ثقافتی روایات کے مطابق ترقی کرنے، کے خلاف کام کرتے تھے۔(56) دونوں نے فرقہ واریت کے

ساتھ اپنے عہد کے ذریعے، سیاسی اختصاصیت کے مثبت پہلوؤں کی تصدیق کی، جسے وہ ثقافت کا اعلیٰ ترین ظہار خیال کرتے تھے۔ زیادہ اہم طور پر، ان کا موقف اسلامی اقتدار کے مطابق تھا۔ جس طرح کہ انہیں دینیاتی طور پر دیکھا جاتا ہے، جس کی وجہ سے وہ ایسی اختصاصیت کی حمایت کرتے تھے، اس بنیاد پر کہ ایک اسلامی معاشرے میں غیر مسلموں کی شمولیت اس کی لازمی سالمیت کو خطرے میں ڈال دے گی، جس کی خصوصیت خدا کی آخری وحی کے ساتھ خصوصی وفاداری ہے۔

آخر کار یہ بات بہت کم اہمیت رکھتی تھی کہ آیا ہندوستانی مسلمان واقعی ایک نا قابل تقسیم قومیت تھے: جو چیز لیگ اور اس کے مسلم حواریوں کیلیے اہم تھی وہ یہ تھی کہ تمام سیاست کا کاروبار اس طرح چلنا چاہئے کہ گو یا وہ ایک نا قابل تقسیم وحدت ہیں۔ لہٰذا یہ کافی نہیں تھا کہ کانگریس ہندوستانی مسلمانوں کی وسیع اکثریت کی نمائندگی نہیں کرتی تھی، کیونکہ جو چیز درحقیقت داؤ پر لگی ہوئی تھی وہ سیاست کی اس بنیاد پر ادارہ سازی تھی کہ کانگریس ہندوستانی مسلمانوں کی نمائندگی نہیں کر سکتی۔

باب6

ہندوستان کی تقسیم کی اعلیٰ سیاست: ترمیم پسند تناظر

اسیم رائے

ہندوستان کی تقسیم کی اعلیٰ سیاست کے ازسرنو جائزے کی حقیقی ضرورت کی بعض حالیہ پیشرفتوں کی طرف سے جرأت مندانہ طور پر پرنشان دہی کی گئی ہے ان میں سے ایک، یونیورسٹی آف کیمبرج کی عائشہ جلال کی طرف سے انتہائی قابل قدر ترمیم پسند تحریر ہے۔(1) خواہ انڈین نیشنل کانگریس (اب سے بعد کانگریس) کے صد سالہ تقریب کے سالوں نے، کانگریس کی سیاست پر کوئی اہم تصانیف دیکھی ہوں یا نہیں، آل انڈیا مسلم لیگ (اب سے بعد لیگ) کی سیاست (پردو بڑے مطالعہ جات)، اس کے عظیم لیڈر (قائداعظم) محمد علی جناح، اور تقسیم پردو بڑے مطالعہ جات ایک تیز سلسلے میں ہم تک پہنچے ہیں:1984 نے سٹینلے والپرٹ کی جناح آف پاکستان دیکھی (2)، اور آنے والے سال نے عائشہ جلال کی کتاب کا استقبال کیا، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔ ان مطالعہ جات کی اہمیت محض ان کے تناظرات اور نقطہ ہائے نظر کے وسیع تضادات پر منحصر نہیں ہے اس سے کہیں زیادہ اہمیت اس امر کو دی جاتی ہے کہ ان کا واضح اختلاف ان کچھ عظیم قدیم مفروضات اور داستانوں پر سوال اٹھانے کی ایک شدید اور کافی عرصے سے محسوس کی جانے والی ضرورت کی نشاندہی کرتا ہے، جو برطانوی ہندوستان کی تقسیم کی رجعت پسندانہ تاریخ نویسی میں ملفوظ ہیں، جیسا کہ ذیل میں بحث کی گئی ہے۔

فروری 1988 نے، تقسیم کی سیاست پر توجہ مرکوز کرنے والی ان پیشرفتوں کے سلسلے کے آغاز کا مشاہدہ کیا، جس کا آغاز مولانا ابوالکلام آزاد کی کتاب (3) کے تیس صفحات کے متوقع

انکشافات سے ہوا، جوتیس سال تک سربمہر پڑی ہوئی تھی اوراس وقت کھولی جانے والی تھی۔ کسی قانونی الجھاؤ کی وجہ سے، اس مواد کے اوائل نومبر1988 میں تاخیر سے ہونے والے عوامی افشاء نے تقسیم کی سیاست کے بارے میں تجسس اور قیاس آرائیوں کو ہوادی۔(4) حذف شدہ حصے کے مشمولات، اگرچہ بعض لوگوں کیلئے کوئی چونکا دینے والے انکشافات(5) نہ کرنے کی وجہ سے مایوس کن تھے،لیکن کم از کم ایک بڑے حوالے سے باقی کتاب سے اہم طور پر مختلف تھے۔ اس حصے،جس کی اشاعت جواہرلال نہرو کے صدسالہ یوم پیدائش سے تقریباً ہم زمان ہے،آزاد،تقسیم کیلئے اول الذکر کی ذمہ واری پر بہت زیادہ متعین طریقے سے انگلی اٹھاتے ہیں۔ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انہوں نے1946 میں کانگریس کے صدر کے طور پر نہرو کی جانشینی کی تحریک چلائی،اورافسوس کرتے ہیں کہ ان کا فیصلہ ہمالیائی حجم کی فاش غلطی تھی۔ وہ لکھتے ہیں: ، میں اپنے آپ کو بالکل معاف نہیں کرسکتا، جب میں سوچتا ہوں کہ اگر میں نے یہ غلطیاں نہ کی ہوتیں تو پچھلے سالوں کی تاریخ مختلف ہوتی۔۔۔ میں نے جواہرلال نہرو کو تنبیہ کی کہ اگر ہم نے تقسیم پر رضامندی ظاہر کر دی تو تاریخ کا فیصلہ یہ ہوگا کہ ہندوستان کی تقسیم مسلم لیگ کے ہاتھوں نہیں بلکہ کانگریس کے ہاتھوں ہوگی۔(6)

یہ بلاشبہ سخت الفاظ ہیں اور غالباً اس اکثریت کو، جو تقسیم کے بارے میں روایتی مفروضات کے ساتھ پروان چڑھی ہے عجیب وغریب محسوس ہوں۔ یہ چیز ہمیں اس جگہ لاکھڑا کرتی جہاں حالیہ تاریخی تحقیق ہندوستان کی تقسیم کوطویل عرصے سے پالی گئی داستانوں کے طور پر منکشف کرتی ہے۔

والپرٹ اورجلال کے تاریخی کتابوں کے درمیان اجتماع ضدین،ساتھ ہی ساتھ آزاد کے دلائل، بالترتیب تقسیم کے ایسے جڑواں اسطوروں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو ہم زیستی کے تعلق میں ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں: لیگ تقسیم کے حق میں،اور کانگریس وحدت کے حق میں،۔ تقسیم پر منتج ہونے والے سیاسی عمل کی روایتی تفہیم، ان دو شک وشبہ سے بالاتر، مشہور مفروضات میں سختی سے جمی رہی ہے، جسے علمی تقدس کی طویل اور طاقتور روایت نے مزید تقویت بخشی ہے۔ یہ بات انتہائی حیران کن ہوگی کہ ہم لوگوں کی ایسی کثیر تعداد کو دیکھیں، جو ہندوستان کی تقسیم سے پہلے کی بڑی بڑی پیشرفتوں سے آگاہی رکھتے ہوں، کہ وہ لیگ کی قرارداد

لاہور(مارچ 1940) کو پاکستان کے مطالبے اور تقسیم کے، اور 14 اگست 1947 کو اس کے منطقی انجام کے مترادف نہ سمجھتے ہوں(7)۔ اسی طرح اس تاریخ نویسی کی رجعت پسندی کا ہندوستان قوم پرست جزو، تقسیم کو، ہندوستانی محبان وطن کی، مقدس ہندوستانی قوم وحدت کو تباہ کرنے پر آمادہ مفسد میکیا ویلی قوتوں کے خلاف بہادرانہ جدوجہد کے المناک انجام کے طور پر مشتہیر کرنے پر قانع رہا ہے۔ تمام اساطیر کی طرح آدمی ایسے ادرکات کے زیادہ معتدل متون کا دفاع کرنے کیلئے تھوڑی بہت سچائی پا سکتا ہے۔ لیکن، حالیہ وقتوں میں علم تک ہماری زیادہ بہتر رسائی اور ہندوستان میں جدید سیاست پر ہمارے ادراکات کی وضاحت پر زور کے ساتھ، ایسے موقف کلی طور پر ناقابل دفاع ہو چکے ہیں۔(8) روایتی تناظر اس اعلیٰ ناٹک کی حقیقی نوعیت کو بلکہ اس کے مختلف پہلوؤں، باریکیوں اور پیچیدگیوں کو ہم تک پہنچانے میں مایوس کن حد تک سست محسوس ہوتا ہے۔ یہ سیدھا اور یک طرفا تناظر، تقسیم سے پہلے والی حساس دہائی کے دوران لیگ کی سیاست کی زیریں روؤں سے بھی اتنا ہی حیرت انگیز طور پر لاتعلق یا لاعلم ہے جتنا کہ کانگریس کی سیاست کی زیریں روؤں سے۔ اتنا پہلے جتنا کہ 1938، پٹنہ میں لیگ کے چھبیسویں اجلاس میں دسویں قرارداد پیش کرتے ہوئے، 1935 کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت وفاقی سکیم کو ترک کرتے ہوئے اور جناح کو، ایسے موزوں متبادل کے امکان کا کھوج لگانے کے پیش نظر ایسا راستہ اختیار کرنے جو ضروری ہو، جو مسلمانوں کے مفادات کا تحفظ کر سکے، کے اعلیٰ مقتدر کا اختیار سونپتے ہوئے، مولانا ظفر علی خان نے لیگ کی مخالفت کی بات کی، عمومی طور پر ہندوؤں کے بارے میں نہیں، بلکہ کانگریس کی اعلیٰ کمان کے بارے میں، اور دونوں جماعتوں کے درمیان آنے والی جدوجہد کہ، بطور ایک دیو قامت، پیش بینی کی اور یہ دیکھنے میں اپنی دلچسپی کا اظہار کیا کہ، اس مقابلے سے کون فاتح بن کر برآمد ہوتا ہے۔(9) ترمیم پسند تناظر جناح اور کانگریس کے مابین اس لڑائی کی بہت زیادہ واضح زیادہ منطقی اور زیادہ قائل کرنے والی تعبیر پیش کرتا ہے، جس میں دونوں واضح طور پر کہہ رہے تھے جو ان کا مقصد نہیں تھا۔ اور جو کچھ وہ حقیقتاً چاہتے تھے اس کا عوامی سطح پر اعلان نہیں ہوتا تھا، بلکہ صرف ان کے اہم اور مفید مطلب سیاسی فیصلوں اور اعمال میں ظاہر ہوتا تھا۔ ان معاملات میں رجعت پسندانہ اعتقادات کی طویل روایت، واضح طور پر مسلم 'قوم پرستی' علیحدگی پسندی، مسلم لیگ، قرارداد لاہور، اور تقسیم کے درمیان باہمی تعلقات کی مطابقت میں رہی

ہے۔ لیکن خاموشی کی سازش، جس کی طرف جناح اور کانگریس دونوں نے، اپنی متعلقہ سیاسی حکمت عملیوں اور ترکیب کی تہہ میں چھپے ہوئے حقیقی محرکات کے سلسلے میں رجوع کیا، کو بھی ان روایتی اساطیر کے تسلسل میں بڑی حد تک اپنا حصہ ڈالتے ہوئے دیکھا جانا چاہئے۔ اس نئے ابھرتے ہوئے تاریخی سچ کی پذیرائی ہر اس شخص سے ایک بڑا مطالبہ کرتی ہے، جو اس قدیم صداقت کے ساتھ پروان چڑھا ہے۔ جہاں تک نئی صداقت کا تعلق ہے یہ اس کے بالکل متضاد ہے جو اب تک بڑی حد تک دنیا کو بتایا جاتا رہا ہے، یعنی یہ کہ یہ لیگ نہیں بلکہ کانگریس تھی جس نے آخر ہند ماتا کے جسم میں چھرا گھونپنے کا فیصلہ کیا۔

جلال نے، جڑواں اساطیر میں سے پہلے اسطورے جو پاکستان کی تعمیر میں جناح اور لیگ کے حقیقی کردار سے متعلق ہے، ڈھانے کی چیلنج سے نمٹنے کی ذمہ واری اپنے اوپر لے کر، تاریخ کی تعمیر نو کے انتہائی کی ضروری کام کا آغاز کیا ہے۔ یہ ایک قابل ذکر اتفاق لگتا ہے کہ والپرٹ کا کام جلال کے کام سے پہلے آیا، اور جلال کی قابل قدر ترمیم پسند تحریر کی تنقیدی اہمیت کو، رجعت پسندی میں اس کی مکمل ضد مہیا کر کے اجاگر کیا ہے، جو ہندوستان کی تقسیم پر جدید جنوبی ایشیائی تاریخ نویسی کے ذخیرے میں ایک بہت ہی خاص مقام کی حقدار ہے۔ اس رجعت پسندانہ تاریخ نویسی کی علمی مقبولیت کی تصدیق اس امر سے ہوتی ہے کہ ایک دہائی کے مختصر عرصے میں والپرٹ اس روایتی موقف کے کچھ طاقتور حامیوں کا پیشرو بھی ہے اور جانشین بھی، جیسا کہ یوکورا (1977) (10)، آر جے مور (1983) (11)، اور اے آئی سنگھ (1987) (12)، علاوہ ان بہت سے علما کے جو اس موقف کے حامی ہیں لیکن جن کی دلچسپی اس موضوع میں ضمنی ہے۔

جناح اور لیگ کے سلسلے میں پاکستان اور تقسیم کے موضوع پر آدمی روایتی اور ترمیم پسند موقفات کے درمیان کہاں لکیر کھینچے؟ زمانی اور موضوعاتی دونوں بنیادوں پر 1940 قرارداد لاہور واضح پر دونوں علیحدہ تشریحی نقطہ ہائے نظر کے درمیان تقسیمی خط کے طور پر ابھرتی ہے۔ اس وقت تک، دو جنگ ہائے عظیم کے دوران، رجعت پسند اور ترمیم پسند تجزیات کے درمیان کوئی واضح اختلافات یا اختراعات بہت نمایاں طور پر ابھرتے ہوئے محسوس نہیں ہوتے۔ رجعت پسندانہ نظریے کے مطابق لاہور میں 24 مارچ 1940 کو لیگ کے سالانہ جلسے میں منظور کی جانے والی قرارداد، جماعت کی طرف سے 'پاکستان' یا تقسیم کے مطالبے کا پہلا سرکاری اعلان تھا۔ اگرچہ اس

قرار داد میں لفظ 'پاکستان' کہیں نظر نہیں آتا لیکن اس کے باوجود یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس نے ہندوستان کے شمال مغرب اور مشرق میں مسلم اکثریتی علاقوں کی بطور خود مختار اور آزاد ریاستوں کے علیحدگی کی تجویز پیش کی اور اس طرح، مطالبہ پاکستان کی بنیاد کی تشکیل کی۔ لیگ کے سیاسی مقاصد کی اس ادراک شدہ تشکیل نو کے ساتھ ساتھ، اس نقطہ نظر کا ایک لازمی حصہ، جناح کے سیاسی ارتقا میں ایک بڑے موڑ اور موقع کے مساوی طور پر اہم مفروضہ بھی ہے:۔ سیکولر اور قوم پرست جناح کا 'اسلامی' بننا۔ ہندو مسلم اتحاد کے سفیر، کا برطانوی ہند کو مذہبی بنیادوں پر تقسیم کرنے میں سب سے زیادہ طاقتور اور متحرک اثر کے طور پر ابھرنا۔ ان دونوں مفروضوں کو ترمیم پسند تجزیات میں چیلنج کیا گیا ہے: قرارداد لاہور کا مطلب 'مطالبہ پاکستان' نہیں تھا، بلکہ یہ ایک مدبرانہ چال، اور سودبازی کا ایک حربہ، تھا۔ لہٰذا اس سے مراد جناح کی کوئی نظریاتی مذہبی قلب ماہیت نہ تھی، اس کے سیاسی مقاصد میں کوئی بنیادی تبدیلی نہ تھی، اس کی حکمت عملیوں اور ماہرانہ چالوں میں ایک اہم تبدیلی تھی۔

کانگریس میں جناح کے کم ہوتے ہوئے اثر، جو 1920 میں جماعت سے اس کے استعفے پر منتج ہوا، کے عرصے میں اس قرارداد کے ساتھ گاندھی اور اس کی عوامی سیاست کے عروج اور قرارداد لاہور کی منظوری کے ساتھ، جناح اور لیگ کے سیاسی مقاصد اور نصب العینوں کے بارے میں رجعت پسند اور ترمیم پسند لکھاریوں کے دونوں دھڑوں کی مشترکہ رائے ہے کہ وہ ہندوستان کی تبدیل ہوتی ہوئی دنیا میں مسلمانوں کیلئے ایک محفوظ اور جائز مقام کو یقینی بنانے ساتھ ہی ساتھ ہندوستان میں تمام مسلمانوں کے مفادات کیلئے مسلم لیگ کی حیثیت اور قوت کو مرکزی اہمیت دلوانے کیلئے کوشش کر رہے تھے۔ ان نصب العینوں کو حاصل کرنے کیلئے لیگ کی مرکزی قیادت اندرونی طور پر مسلم اکثریتی علاقوں، بالخصوص پنجاب اور بنگال میں صوبائی مسلم سیاسی سرداروں کے بڑھتے ہوئے اقتدار اور اثر کے ساتھ جس کو مزید تقویت 1919 کی مانٹفورڈ اصلاحات کے تحت وسعت یافتہ سیاسی مواقع سے ملی مفادات اور قوت کے نازک توازن کو قائم کرنے کے سنجیدہ چیلنج سے نبرد آزما تھے۔ بیرونی طور پر، بطور ایک وزن دار اقلیت کے مرکز میں ایک ٹھوس نمائندگی حاصل کرنے کی ان کی کوشش، ہندوستانی اکثریت، جس کی نمائندگی کانگریس کرتی تھی، کے متقابل دعووں، عزائم اور کہیں زیادہ قوت کے تابع تھیں۔ روایت پسند اور ترمیم پسند دونوں اس

بات پر زور دینے میں اتفاق رائے رکھتے ہیں کہ اس پورے عرصے کے دوران لیگ اور جناح کی سیاسی کوششیں، مسلمانوں کے مسئلے کے، متحدہ ہندوستان کے آئینی ڈھانچے میں حل کرنے کی طرف تھیں۔ اس دور کی بڑی پیشرفتوں کے تفصیلی سیاسی تجزیہ جات اس بات کو منکشف کرنے پر مرکوز ہیں کہ کس طرح بطور ایک معتدل آئین پسند اور قوم پرست کے، ہندوستانی مسلمانوں کے اقلیتی مفادات کیلئے تحفظات کی خواہش کرتے ہوئے، جناح کے سیاسی مقاصد بھی اتنے ہی ہوئے جس طرح کہ ان کی سیاسی حیثیت کو۔ اس عرصے کے دوران مرحلہ وار نقصان پہنچا۔1917 سے لے کر ہندوستانی سیاست میں آئین پسندی اور اعتدال پسندی کی مسلسل نمائندہ اداروں کے تعاون اور عدم تعاون۔ خلاف تحریک (1922) کے انہدام سے پیدا ہونے والی تلخی، مایوسیاں اور الجھنیں اور ساتھ ہی ساتھ خلافت کا خاتمہ (1924) ان چیزوں کی سیاست میں فرقہ وارانہ رجحانات میں شدت؛ دوران جنگ کے عرصے میں، شمال مغربی اور مشرقی علاقوں میں مسلم اکثریت والے علاقوں میں، صوبائی مسلم سیاسی سرداروں کی حقیقت اور اثر میں تیز اور معنی خیز عروج؛ 1926-28 کے سالوں میں، ہندوستانی سیاسی جماعتوں کے درمیان، مذاکرات کے دوران، جناح صاحب کے زیر اثر لیگ کے بائیں، دھڑے کے ہاتھوں کو مضبوط کرنے میں کانگریس کی ہچکچاہٹ اور نااہلی؛ مکمل آزادی (پورن سورج) کے کانگریس کا اپنے سیاسی نصب العین کا یک طرفہ اعلان۔ یہ تمام چیزیں، اہمیت کے مختلف درجات میں، بطور لیگ جناح دونوں کے ان مصائب کے اشارہ کنندگان کے، جنھوں نے موخر الذکر کو ہندوستانی سیاست سے عارضی طور پر کنارہ کش ہونے اور لندن چلے جانے پر مجبور کر دیا، مشترکہ تاریخ نویسانہ پذیرائی پاتی ہیں۔ مسلم عملی سیاست کی دنیا میں بمقابلہ صوبوں اور صوبوں کے رہنماؤں کے بڑھتے ہوئے اثر کے مقابلے میں لیگ کی بڑھتی ہوئی نااہلیت اور بے تعلقی نے، جیسا کہ یہ بعد کی گول منبر کانفرنس اور اوائل 1930 کے کمیونل روارڈ کی پیشرفتوں میں ظاہر ہوئیں جناح کی واپسی کی راہ ہموار کی، مسلم اقلیتی علاقوں کے لیگ کے رہنماؤں کی درخواست پر، تاکہ وہ تنظیم کے مرکزی کردار کو بحال کریں اور اسے صوبائی رہنماؤں کے گلا گھونٹنے والے پنجوں سے آزاد کریں۔ بہت سے لکھاری جناح کی واپسی پر، اس کے مقاصد اور پالیسیوں کے لازمی تسلسل کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ تسلسل کانگریس اور لیگ کہ قوت کی صوبائی بنیادوں کی قیمت پر، اپنے متعلقہ قومی اور مرکزی غلبے کو پروان چڑھانے کے مشترکہ مقاصد میں پایا

جاتا ہے۔اسی طرح مسلم لیگ، برطانویوں کو مرکز میں اقتدار حوالے کرنے پر مجبور کرنے کی کانگریس کی کوششوں سے لاتعلق نہیں تھی، جس پر انہوں نے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ1935 کی شقوں کے تحت اجارہ داری قائم رکھی ہوئی تھی۔ لیگ کا حتمی مقصد مرکز میں لیگ کی حقیقی نمائندگی کی بنیاد پر کانگریس کے ساتھ گفت وشنید کے طریقے سے شراکت اقتدار تھا۔

رجعت پسندوں اور ترمیم پسندوں کے نظریات کے درمیان اتفاق رائے،1935 کے ایکٹ کے تحت گیارہ برطانوی صوبوں میں منعقد ہونے والے1937 کے صوبائی انتخابات کی برتر اہمیت کوتسلیم کرنے تک وسعت پا گیا، تاہم اس اہمیت کونوعیت اور مفاہیم کے سلسلے میں ان کے اختلافات کا آغاز ہوتا ہے۔غیر مسلم حلقہ ہائے انتخاب میں کانگریس کی غالب کامیابی کے مقابلے میں لیگ کے امیدواروں کی معذور کن ہزیمت کے بارے میں تنازعات کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ برطانوی ہندوستان کے گیارہ صوبوں میں سے چھ میں کانگریس واضح اکثریت کے ساتھ ابھری اور باقی تین میں واحد سب سے بڑی جماعت کے طور پر لیگ اور جناح کی مکمل کمزوری کے افشانے کانگریس کے نزدیک ان کی اہمیت کو یقیناً کم کر دیا، جیسا کہ لیگ کوجلد ہی تجربہ ہو گیا، جب مابعد انتخابات کے کانگریس کے رویوں اور برتاؤ میں اس کی بڑھتی ہوئی ہٹ دھرمی میں ظاہر ہوا۔ جناح کیلئے جس نے مسلم سیاسی وحدت کیلئے قومی سطح پر کوشش کی تھی،1937 کے بعد کے برطانوی ہندوستان کی سیاسی حقیقت کہ جب ہندوتمام ہندواکثریت والےصوبوں پنجاب اور بنگال میں غلبہ حاصل کرنے میں بھی کانگریس کے غلبے کے واضح امکان کے پیش نظر یہ اور بھی زیادہ ایسی محسوس ہوئی، اگر برطانوی1935 کے ایکٹ کی وفاقی شقوں کے نفاذ کا بھی فیصلہ کر لیتے، جو مسلمانوں کومرکزی نمائندگی کے ایک تہائی سے زیادہ کی پیشکش نہیں کرتی تھیں۔ پہلے ہمیشہ کی نسبت زیادہ، اب اس نے واضح طور پر یہ دیکھ لیا کہ اس کے پاس لیگ کو ہندوستان میں طاقت کے تیسرے مرکز میں تبدیل کرنے اور مسلمانوں کے واحد ترجمان بننے کے علاوہ کوئی سیاسی راستہ نہ تھا۔اس نے یہ سمجھ لیا کہ ایک باعزت معاہدہ برابر کے لوگوں کے درمیان ہوسکتا ہے، اور سیاست کا مطلب طاقت ہے، نہ کہ محض انصاف، سچائی اور خیر خواہی کے نعروں پر بھروسہ کرنا۔(13)۔

جناح کے محسوسات کے متعلق متصادم ادراکات بہت اہم ہیں۔ رجعت پسندانہ ادراک، جناح کی شخصیت کے طور اطوار، نظریے اور پالیسی کی مکمل تبدیلی کا ہے، مسلم اقلیت کے مسئلے کے،

مرکز میں نمائندگی اور صوبائی خودمختاری کے ذریعے حل کا اس کا قدیم سیکولر تصور مکمل طور پر ناکام ثابت ہوا، اور لہٰذا ایک علیحدہ مذہبی قوم ہونے کے مسلم دعوے۔ جناح کے بہت تشہیر شدہ 'دوقومی نظریۂ' پر مبنی مساوات کے بالکل نئے مطالبے کے حق میں ترک کر دیا گیا۔ مذہبی نعروں اور علامات کا استعمال، محض صوبوں میں کانگریس کی وزارتوں کے خلاف جذبات ابھارنے میں ہی بے پناہ فائدہ مند ثابت نہیں ہوا، بلکہ اس نے لیگ کو صوبائی رہنماؤں کے اوپر سے ہو کر مسلم عوام تک پہنچنے میں بھی مدد دی۔ جناح کا کام دوسری جنگ عظیم کے شروع ہونے سے پیدا ہونے والے سیاسی ہنگامی حالات سے اور بھی آسان ہو گیا۔ کانگریس کی 'ہٹ دھرمی' نے حکومت کو لیگ کے اور بھی قریب کر دیا، اور انہیں، جناح کو ہندوستانی مسلمانوں کے ترجمان کے طور پر آگے بڑھانے کی واضح اہمیت کا احساس دلایا۔ وفاقیت کے بارے میں حکومت کی کوششوں کے تعطل کا یقین حاصل کر کے، اور حکومت کی طرف سے پیش کردہ کسی بھی مزید آئینی پیشرفت کو عملی طور پر ویٹو کرنے کے ہتھیار سے مسلح ہو کر، جناح نے دیکھا کہ برطانوی اس کے مطالبات کو تسلیم کرنے پر آمادہ ہیں۔23 مارچ 1940 کو جناح نے دنیا کو بتا دیا کہ وہ کیا چاہتے ہیں۔ رجعت پسند مکتب فکر کا ایک بڑا پرجوش حامی ہمیں بتاتا ہے، 'جناح کے ذہن میں' تقسیم ۔۔۔۔۔ ہندوستان کے سب سے پہلے مسئلے کا واحد طویل مدتی حل تھا، اور اس تک پہنچنے اور یہ فیصلہ کر لینے کے بعد انہوں نے واحد متحدہ ہندوستان کے کسی بھی امکان پر آخری پردہ گرا دیا، (14) اس لمحے سے جناح، خودمختار پاکستان کی ریاست حاصل کرنے کی اپنی جگہ سات سالہ مہم پر کمربستہ ہو گئے، (15) قائداعظم نے بلاشبہ لیگ کو ایک سیاسی ہتھیار میں ڈھال لیا تھا، جو اس قدر طاقتور تھا کہ برصغیر کو چیر کر علیحدہ علیحدہ کر سکتا تھا، (16) اس طرح نظری فیصلہ جناح کی مشہور 'ولایت' اور 'ابلیست' کے تصور میں اپنا وزن ڈالتا ہے، اول الذکر ان پرستش کرنے والے معتقدین کے اُمڈتے ہوئے لاکھوں لوگوں کی نمائندگی کرتی ہے، جنہیں جناح موعودہ سرزمین، میں لے کر گئے، جبکہ موخرالذکر کی ترغیب رکھنے والے اس سے بھی زیادہ تعداد کے لوگوں کیلئے اس کی یاد ایک ابلیسی اور مذموم اثر کی ہے، جو ہند ماتا کی زندہ تراشی کے پیچھے تھا۔

اس کے مقابلے میں، ترمیم پسند نقطہ نظر جناح کے سیاسی مقاصد میں کسی تبدیلی کا تصور نہیں رکھتا بلکہ صرف ان کی سیاسی حکمت عملیوں اور تدابیر میں تبدیلی کا نظریہ رکھتا ہے۔ ان کے مقاصد

اب بھی مسلم مفادات کو ہندوستان کے اندر نہ کہ ہندوستان سے مکمل علیحدگی میں محفوظ بنانا تھے۔ بلاشبہ انہوں نے اقلیت اکثریت کی تفریق کے کلیے کی بناپر مسلمانوں کے عمل کرنے کی کوشش میں سنجیدہ رکاوٹوں اور سیاسی خطرات کا احساس کرلیا۔ اقلیتی حیثیت کو ترک کرنے کے ساتھ ساتھ سادہ غیر ترمیم شدہ وفاق کے تصور کو بھی ترک کر دیا گیا، جو، جیسا کہ 1937 کے صوبائی سطح کے انتخابات نے واضح کر دیا تھا، ممکنہ طور پر مسلمانوں کو صرف کانگریس کی حقیقی اور مستقل غلامی میں دھکیل سکتا تھا۔ کل ہند مسلمانوں جو پورے برصغیر میں ناہموار طور پر بکھرے ہوئے تھے۔ کے مسئلے کا سیاسی حل مسلم اکثریتی علاقوں کی مکمل علیحدگی نہیں ہوسکتا تھا۔ کیونکہ مسلم اکثریتی علاقوں میں رہنے والے مسلمانوں کی ضروریات ہندو علاقوں میں رہنے والے ہم مذہبوں سے مختلف تھیں، لہٰذا جناح کو علیحدہ مسلم ریاست کے مطالبے کو مسلم اقلیتوں کے تحفظات سے متوازن کرنا تھا۔ اس حیثیت سے دیکھا جائے، تو قرارداد لاہور، اگرچہ مسلم اکثریتی علاقوں کے الفاظ میں ملبوس کی گئی تھی۔ لیکن وہ جناح کے حقیقی سیاسی مقاصد کی عکاسی نہیں کرتی تھی۔ (17) اس نقطہ نظر سے یہ بات بڑی سادگی پر مبنی ہے کہ اس تقسیم کو حتمی عہد یا پاکستان کے طور پر لیا جائے، اگر موخر الذکر کو علیحدگی کے روایتی مفہوم میں لیا جائے نا کہ مسلم حقوق کو منوانے کی حکمت عملی کے لحاظ سے اہم علامت ہونے کے اور ایک قوم کے دعوے کے جناح کے مخصوص مفہوم میں۔ ایک ایسی پذیرائی کے مفہوم میں جسے اس وقت ایک وفاقی آئین میں ایک اقلیت ہونے کے واضح سیاسی نقصان پر قابو پانے کیلئے استعمال کیا جاسکتا تھا۔ اس قرارداد کو سہارا دینے والی جناح کی سیاسی حکمت عملی کی غایت ابتدائی طور پر برطانویوں اور کانگریس سے مطالبہ پاکستان کو منوانے کی بنیاد پر ہندوستانی مسلمانوں کی قومیت کو تسلیم کرانا، اور پھر مرکز میں ہندوستان کے سیاسی مستقبل کے بارے میں کسی بھی انتظام میں مسلمانوں کیلئے مساوی حصہ حاصل کرنا تھی۔ جب ایک مرتبہ جیسا کہ قرارداد لاہور میں پیش کیا گیا، مسلمانوں کا حق خود اختیاری، تسلیم کرلیا جاتا، تو نتیجے میں وجود میں آنے والی ریاست یا ریاستیں، یا تو مرکز میں مساوات کی بنیاد پر دوسرے غیر مسلم صوبوں کے ساتھ کانفیڈریشن میں شامل ہوسکتی تھیں، بطور خود مختار ریاست کے مشترکہ دلچسپی کے معاملات کے بارے میں باقیماندہ ہندوستان کے ساتھ معاہداتی انتظام کرسکتی تھیں۔ (18) لہٰذا اس مفہوم میں یہ قرارداد ایک مدبرانہ چال، اور سودا بازی کے ایک حربے، سے زیادہ کچھ نہ تھی۔ (19)

یہ دونوں نقطہ ہائے نظر کس طرح منطق اور شہادت کی بنیاد پر ایک دوسرے سے تقابل برداشت کر سکتے ہیں؟، گہرا جائزہ لینے پر، روایتی نقطہ سنجیدہ نامطابقتوں کا اظہار کرتا ہے اور اس تصویری معما کے بعض ٹکڑوں کو سمانے میں ناکام رہتا ہے۔

قرارداد لاہور نے تین بنیادی سوالات کو جنم دیا ہے، جن میں سے ہم دو کا پہلے ہی ذکر کیا ہے: پہلا اس کے مطالبہ پاکستان کے ساتھ تعلق کے بارے میں ہے، اور دوسرا قرارداد اور حقیقی تقسیم کے درمیان کے انتہائی اہم سالوں کے دوران جناح کے سیاسی عزائم اور حکمت عملیوں کے بارے میں۔ ایک تیسرا سوال بھی ہے جو لیگ اور صوبائی مسلمان رہنماؤں کے درمیان خصوصاً بنگال کے، سیاسی اور صوبائی مسلمان رہنماؤں کے درمیان، سیاسی اختلاف کا سبب بنا، جس نے بہت بعد میں مغربی اور مشرقی پاکستان کے درمیان سیاسی کشمکش کے دوران دوبارہ سر اٹھایا۔ اس کا تعلق علیحدہ ہونے والے مسلم اکثریتی علاقوں کی وفاقی یا وحدانی نوعیت سے متعلق شکوک سے تھا، جیسا کہ قرارداد میں تصور کیا گیا۔

ان تینوں مسائل میں سے آخری سب سے کم مبہم ہے۔ اس قرارداد میں، جو اس وقت منظور کی گئی جب مسلم اکثریتی صوبوں میں لیگ کا اقتدار ابھی قائم ہونے سے بہت دور تھا، یہ بات قرین مصلحت سمجھی گئی کہ بجائے ایک واحد ریاست کے آزاد ریاستوں کا غیر مبہم حوالہ دیا جائے۔ صرف 1946 میں جب جناح کو کابینہ مشن کو ایک اجتماعی مسلم محاذ پیش کرنے کی ضرورت پیش آئی، اور بلاشبہ جب لیگ اور جناح ہندوستانی مسلمانوں کے واحد ترجمان، بن کر ابھر چکے تھے، جناح نے اپنے آپ کو اتنا مضبوط محسوس کیا کہ وہ قرارداد کے الفاظ کو جمع سے واحد ریاست میں تبدیل کر سکے ایک قدرے دلچسپ جواز پیش کرتے ہوئے، اگرچہ کسی لیگی کو ایک مرتبہ بھی یہ پوچھنے کی جرأت نہ ہوئی، کہ جمع کا صیغہ کتابت کی غلطی تھی، یہ فیصلہ دہلی میں مسلم لیگ کے اجلاس میں منظور ہو گیا۔ فضل الحق جیسے صوبائی مسلمان رہنماؤں نے، جنہوں نے ناکام طریقے سے جناح کے مرکز مائل بازو کی مزاحمت کرنے کو کوشش کی، بعد میں اس فیصلے کے بارے میں تلخی محسوس کی۔ حق نے جو کہ لاہور میں اس قرارداد کا پیش کنندہ تھا، بعد میں جناح پر اس کے الفاظ اور روح سے روگردانی کا الزام لگایا۔ خاصی اہم بات یہ ہے کہ، یونائٹڈ فرنٹ نے، جس کی قیادت فضل الحق، حسین سہروردی، اور مولانا بھاشانی کر رہے تھے، جس نے 1954 کے عام انتخابات میں مشرقی

پاکستان میں مسلم لیگ کو بڑی حد تک کم کر دیا تھا، قرارداد لاہور کے الفاظ میں صوبائی خودمختاری کیلئے اپنے دعوے کو جائز قرار دیا، جو اس کے 'اکیس مطالبات، میں شامل تھا،

دوسرے دو بنیادی مسائل روایتی تفہیم اور تشریحات بین طور پر غیر تنقیدی اور ناموزوں ہیں۔ اس قرارداد اور مطالبہ پاکستان اور ساتھ ہی ساتھ جناح کے سیاسی اندازوں کے درمیان ایک سی مساوات سے متعلقہ شکوک وشبہات کے ایک مکمل دائرے کو یا تو نظر انداز کر دیا جاتا ہے یا اس پر سرسری توجہ دی جاتی ہے۔

آغاز کرتے ہوئے، قرارداد پاکستان سے لفظ پاکستان کا حذف ہونا، اس تناظر میں صرف شکوک ہی پیدا کر سکتا ہے۔ جب اس مساوات پر جناح کی ابتدائی ناراضی کو نظر رکھا جائے تو ایسے شبہات میں بہت زیادہ معنویت پیدا ہو جاتی ہے۔ انہوں نے مسلمانوں کو لفظ پاکستان کا خالق اور مالک، بنانے پر ہندوؤں کو قصوروار کیوں ٹھہرایا؟ اپریل 1943 میں لیگ کے تیرھویں دہلی اجلاس میں اپنے صدارتی خطبے میں جناح نے بہت زوردار طریقے سے اپنے ذہن کا اظہار کیا:

''میرا خیال ہے آپ میری اس بات کی تصدیق کریں گے کہ جب ہم نے قرارداد لاہور منظور کی تو ہم نے لفظ 'پاکستان' استعمال نہیں کیا۔ ہمیں یہ لفظ کس نے دیا؟ [ہندوؤں نے، کے نعرے] مجھے بتانے دیجئے کہ یہ ان کا قصور ہے۔ انہوں نے اس قرارداد کی مذمت اس بنیاد پر کرنا شروع کی کہ یہ پاکستان تھا۔۔۔ انہوں نے ہمیں اس لفظ کا خالق قرار دیا۔ کتے کو ایک برا نام دے دو اور پھر اسے پھانسی چڑھا دو۔۔۔۔۔ آپ خوب اچھی طرح جانتے ہیں کہ پاکستان ایک ایسا لفظ ہے جس کا ہندو پریس کے ایک حصے اور برطانوی پریس کی طرف سے ہمیں خالق اور مالک دیا گیا ہے''۔(20)

جناح اس تمثیل کے آغاز کے بارے میں صحیح تھے۔ اس قرارداد کی منظوری کو ہندو اور برطانوی پریس میں بڑے پیمانے پر بطور مطالبہ پاکستان کی منظوری کے رپورٹ کیا گیا،

1940 میں جناح کے تقسیم کے مطالبے کی منطق کے بارے میں شبہ کا دوسرا بڑا ذریعہ ان چار کروڑ سے ذرا کم مسلمانوں، جو بدقسمتی سے مقدس سرزمین، غلط سمت یعنی اقلیتی علاقوں میں پیدا ہوئے، سے واضح اا ور ظالمانہ بے اعتنائی یا ان کی قربانی کے خیال سے پیدا ہوتا ہے۔ تقسیم اگر ان کیلئے کچھ تھی تو صرف یہ کہ وہ محض ان کی ضرر پذیری میں اضافے اور ان کی حیثیت کو زیادہ غیر محفوظ

بنانے کا امکان رکھتی تھی۔ ان کے اس اضطراب سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ جناح صاحب کے طویل سیاسی کردار کی تہہ میں بہت سی توجیہہ کو، جو وہ عبوری دور میں برطانوی ہندوستان کے تمام مسلمانوں کے لئے ایک جائز مقام کو یقینی اور محفوظ بنانے کے لئے محسوس کرتے تھے آدمی اس بات کو بمشکل بھول سکتا ہے کہ یہ مسلم اقلیتی علاقوں کے رہنما ہی تھے، جنہوں نے لندن میں جناح کی سیاسی تنہائی سے ان کی واپسی کو ممکن بنایا، اور ممکن نہیں تھا کہ وہ ان کی طرف پیٹھ پھر لیتے یعنی اس حد تک جس حد تک یہ ان کے بس میں تھا۔ یقیناً آخر کار یہ ان کے بس میں نہ تھا، اور نتیجے میں ظہور میں آنے والے پاکستان کا تضاد یہی ہے کہ یہ کس طرح انہی مسلمانوں کے مفادات کو پورا کرنے میں ناکام رہا جن کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے اس کی تخلیق کا مطالبہ کیا تھا۔ (21)

تیسرے، مسلم اکثریتی علاقوں کے مفادات کے نہ تو تقسیم سے حاصل ہونے کی توقع تھی، اور نہ ہی وہ حقیقتاً حاصل ہوئے۔ ہم عصر دنیا میں سب سے بڑی مسلم ریاست (تقریباً چھ کروڑ مسلمانوں پر مشتمل دوسرے ساڑھے تین کروڑ کو ہندوستان میں چھوڑتے ہوئے۔ جہاں یہ ایک غیر مسلم ریاست میں مسلمانوں کی سب سے زیادہ تعداد بنتی ہے) کی انتہائی مشتہر شدہ تخلیق کے بارے میں عائشہ جلال کے انتہائی تنقیدی اور متجسس سوال میں اتنی ہی معقولیت ہے جتنا کہ سوز ہے: ایک ایسا پاکستان وجود میں آیا جو اکثر مسلمانوں کے مفادات کے ساتھ اس قدر کمزور طریقے سے لگّا کھاتا تھا؟'' (22) مسلم اکثریتی اور مسلم اقلیتی علاقوں کے درمیان محل وقوع اور حالات کے فرق اور ساتھ ہی ساتھ مفادات کا فرق مسلم سیاست کے اہم تعین کار تھے۔ اکثریتی علاقوں کے مسلم سیاسی سرداد جنہوں نے جنگ کے درمیانی عرصے میں توسیع شدہ موقع سے سب سے زیادہ فائدہ اٹھایا وہ روز افزوں مسلمانوں کے زیر اثر آنے والی بین القومیتی سیاست پر انحصار کنندہ بھی تھے اور اس میں ماہر بھی۔ ان کا سیاسی مستقبل، مظبوط صوبائی حکومتوں کی شقوں والے وفاقی ڈھانچے میں محفوظ تھا۔ قرارداد لاہور نے، جو علیحدہ مسلم قومیت کے اصول پر مبنی تھی، سیاست کو فرقہ ورانہ بنا دیا اور بین القومیتی سیاست کی دلیل اور بنیاد کو منہدم کر دیا۔ منطقی طور پر اور یقینی طور پر، دو سب کی دلیل اور بنیاد کو منہدم کر دیا۔ منطقی طور پر اور یقینی طور پر دو سب سے بڑے مسلم صوبے۔ بنگال اور پنجاب۔ بعد میں اس کے معاشی سیاسی اور نفسیاتی نتائج کے ساتھ تقسیم ہو گئے۔ جہاں تک سندھ شمال مغربی سرحدی صوبے اور بلوچستان کا تعلق ہے، تخلیق پاکستان نے انہیں بادل ناخواستہ ایک

ایسی ریاست میں ٹھونس دیا، جس پر ان کے زیادہ تعداد والے ہم مذہبوں کا غلبہ تھا، اور انہیں پاکستان کے۔۔۔سخت مرکزی کنٹرول میں رکھا، اور پاکستان کے لئے ان کے جوش وجذبے کی گہرائی کو، آزادی سے لے کر اب تک پنجاب کے جوئے کو اتار پھینکنے کی ان کی کوششوں سے ناپا جا سکتا ہے،(23)۔

چوتھے، کیمبرج کے طلبا کے گروپ، جیسے کچھ جنونیوں کو چھوڑ کر، تقسیم شدہ پاکستان کی زیست پذیری، نہ صرف برطانوی اور غیر مسلم ہم عصروں، بلکہ بہت سارے سوچنے والے مسلمانوں، بشمول قائداعظم کے ذہنوں میں ایک بنیادی سوال رہا ہے، وقتاً فوقتاً تقسیم کے دفاع اور معاشی مضمرات پر خاص طور پر اس کے دو بڑے حصوں مشرقی اور مغربی کی ایک دوسرے سے تقریباً ایک ہزار میل کے ہندو اکثریتی علاقے سے منقسم ہونے کی جغرافیائی بے ہودگی کے پیش نظر، وقتاً فوقتاً شدید شکوک وشبہات کا اظہار کیا گیا ہے۔ پاکستان کے مشرقی اور مغربی حصوں کو ملانے کیلئے تقسیم کے مذاکرات کے آخری مراحل میں ایک چھوٹی راہداری قائداعظم کی طرف سے مضطربانہ درخواست ایسے شبہات میں ان کے شریک ہونے کا اشارہ نما ہے۔

پانچویں، روایتی تعبیر کی بڑی کمزوریوں میں سے ایک یہ ہے کہ یہ قرارداد کی منظوری سے لے کر جناح کی سیاست کی، پراثر خطابت اور حقیقت کے درمیان عجیب ثنویت کیلئے کوئی قائل کرنے والی تشریحات پیش نہیں کرتی۔ خاص طور پر اس کے کرپس کی پیشکش (1942) اور کیبنٹ مشن پلان (1946) کے بارے میں ردعمل، روایتی دلائل میں کمزور ترین کڑیاں ہیں۔ اس کا اول الذکر کا استرداد ساتھ ہی ساتھ موخرالذکر کی قبولیت (حتیٰ کہ کانگریس کے رویوں اور ردعمل نے اس کے رد پر مجبور کیا) اس عمومی نقطہ نظر کے خلاف جاتے ہیں کہ جناح تقسیم کے خواہشمند تھے۔ کرپس کی پیشکش کی مضمر علیحدگی کا اصول، جس سے ایک غیر رضامند صوبہ یونین سے باہر نکلنے کے اختیار کو اپنا سکتا تھا۔ مطالبہ لاہور کا براہ راست برطانوی جواب تھا، جو لیگ اور جناح کو قرارداد لاہور کے بیان کردہ مقاصد کو مکمل یعنی آزاد اور خود مختار مسلم ریاستوں کو مکمل طور پر حاصل کرنے کا انتہائی یقینی ذریعہ مہیا کرتا تھا، لیکن ان تجاویز کو لیگ کی طرف سے رد کر دیا گیا۔ مبینہ طور پر اور عجیب و غریب طریقے پر اس بنیاد پر کہ پاکستان کا ذکر واضح طور پر نہیں کیا گیا تھا۔ بہت سے لکھاری اس نازک سی تشریح سے مطمئن ہو جاتے ہیں، بلالحاظ اس امر کے کہ خود جناح نے اس جادوئی لفظ کی

زیادہ پرواہ نہیں کی اور جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، شعوری طور پر قرارداد لاہور سے خارج کر دیا۔ کچھ دوسروں نے، جو غالباً مسئلے سے پوری طرح ناواقف نہیں ہیں کسی اور جگہ تشریحات تلاش کرنے کوشش کی ہے، والپرٹ یہ یقین رکھتا ہے کہ مسلم لیگ اس پیشکش کو قبول کرنے کیلئے تیار تھی، کیونکہ اس میں لازمی طور پر ان کا مطالبہ پاکستان موجود تھا، لیکن کانگریس کے استرداد نے اس کی عوامی حمایت کے انتہائی موثر طریقے سے مقابلہ کرنے کے لئے، ویسا ہی کرنے کے سوا کوئی سیاسی راستہ نہ چھوڑا۔(24) میسلوس موجودہ ماحول میں، اس اسکیم کی واحد کھلی حامی ہونے کی وجہ سے لیگ کو پہنچنے والے سیاسی نقصانات ۔۔۔۔، پر زور دیتا ہے۔(25) مسلم لیگ کے ساتھ ایسے سیاسی مسائل کو منسوب کرنا، 1937 کے انتخاب کے بعد کے دور میں، اور اس سے بڑھ کر، قرارداد لاہور کے بعد بہت زیادہ مشکوک نظر آتا ہے۔ قرارداد کو فی نفسہ علیحدہ رکھ کر، جو کانگریس کے پلیٹ فارم اور ہندوستانیوں کی بڑی اکثریت کی خواہشات کا مکمل استرداد تھا، اس سارے عرصے میں لیگ کی سیاسی حکمت عملی، کانگریس کی مخالفت اور اس کو رسوا کرنے کے ہر موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے، اسے اپنی شناخت اور حیثیت کو تقویت پہنچانے کے مقصد کیلئے ڈھالنا تھی۔ سب کچھ کہہ اور کر چکنے کے بعد، کرپس پیشکش کے بارے میں یہ سادہ حقیقت اپنی جگہ رہتی ہے کہ جناح اور لیگ، اگر چاہتے تو، ہندوستانی یونین سے مسلم اکثریتی صوبوں کو نکال سکتے تھے۔ دوسری طرف کیبنٹ مشن پلان نے تقسیم کو سختی سے رد کر دیا، نہ ہی اس دستاویز میں کہیں پاکستان کا نام مذکور ہوا۔ لیکن 6 جون 1946 کو لیگ نے مشن کے منصوبے کو قبول کر لیا، اس سے قبل کہ کانگریس اپنی، مشروط، قبولیت کا اظہار کرتی۔ اگر ان دونوں ردعملوں کو اکٹھے رکھا جائے تو یہ تقسیم کے مطالبے، قرارداد لاہور کے مقصد اور ساتھ ہی ساتھ رجعت پسندانہ تاریخ نویسی کے غیر تنقیدی مفروضات کے بارے میں غیر مشروط شکوک وشبہات پیدا کرتے ہیں۔

آخری بات جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا روایتی نقطہ ہائے نظر کے بارے میں سب سے زیادہ سنجیدہ اعتراض جناح کے سیاسی کردار میں تسلسل کا ادراک کرنے میں ان کی ناکامی ہے۔ یہ نقطہ نظر، جناح کو ایک مجموعہ اضداد کے طور پر پیش کرنے میں گمراہ کن بھی ہے اور ناجائز بھی؛ ایک ایسا شخص جو ہندوستانی قوم پرستی کا اور ساتھ ہی ساتھ سیکولر سیاسی اقدار کا پختہ حامی تھا، اس نے 1940 میں، ایک ایسے وقت پر جب تقسیم کسی لحاظ سے بھی یقینی نہ تھی اس سب کچھ کو پھینک دینے کا

فیصلہ کیا جس کیلئے وہ کوشش کرتا رہا تھا۔ بلاشبہ جناح کی سیاست 1937 کے انتخابات میں اس کی شدید ہزیمت کے بعد، ایک نئے دور میں داخل ہو گئی تھی، لیکن اگر اس تبدیلی کو صحیح طریقے سے سمجھا جائے تو، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، یہ نصب العین کی اتنی زیادہ تبدیلی نہ تھی جتنی کہ مدبرانہ چالوں کی تبدیلی تھی۔ مزید برآں جناح کے بارے میں مجموعہ تضادات کا نظریہ جناح کی سیاست کے بارے میں والپرٹ کے اپنے تحلیل نفسی کے نظریے سے متضاد معلوم ہوتا ہے۔ اگر جناح، والپرٹ کی نشان زدہ خصوصیات۔ غرور امتیاز کی خواہش اور ایک نمایاں کردار ادا کرنے کی ضرورت۔ رکھتا تھا، تو اس بات کا زیادہ امکان تھا کہ وہ ہندوستان کے زیادہ بڑے سیاسی میدان میں ایک غالب کردار ادا کرنے کو کوشش کرتا، جو تقریباً چالیس کروڑ لوگون پر مشتمل تھا، جن میں سے پورے ہندوستان میں ساڑھے نو کرور اور برطانوی ہندوستان میں آٹھ کروڑ مسلمان تھے، بجائے اپنے کرم خوادہ پاکستان، کے جس کی کل آبادی تقریباً چھ کروڑ تھی۔

رجعت پسندانہ نقطہ ہائے نظر میں اسی نوعیت وساوس اور غیر مطابقتیں ہیں، جنہوں نے اس میدان میں ترمیم پسند تاریخی تحقیق اور مطالعات کے تقاضوں کو جنم دیا۔ عائشہ جلال نے ٹھیک اس پریشان کن تاریخی خلا کو پر کیا ہے اور جنوبی ایشیا کی تاریخ نویسی پر ایک بہت بڑا احسان کیا ہے تاہم جلال کے مطالعے کی بہت زیادہ اہمیت سے قطع نظر، اس کے مقدمے کے تخلیقی ہونے کے سوال کو اس کے واضح تناظر میں رکھنے کی ضرورت ہے۔ کیمبرج کے رسالے ماڈرن ایشین سٹڈیز (Modern Asian Studies) میں اس مخصوص کیمبرج کی تصنیف اور اپنے بصورت دیگر شاندار جائزے میں، فرانسس رابنسن جلال کے مقدمے کو ایک انوکھا مقدمہ، قرار دیتا ہے۔(26) ہندوستان کی تقسیم کی تاریخ کا کوئی بھی صاحب بصیرت طالبعلم اس دعوے کو کلیتہً قابل قبول نہیں سمجھے گا۔ تاریخی ترمیم پسندی کی تمام بڑی بڑی تصانیف کی مانند جلال کی عمارت بھی موجودہ بنیاد پر اٹھائی گئی ہے۔ جیسا کہ پہلے جائزہ لیا گیا، تقسیم سے پہلے آخری اہم دہائی میں جناح کی سیاسی حکمت عملی، اور جناح پر جلال کے مقدمے کا مرکزی نگینہ، اپنی دلفریب طور پر مبہم اور غیر واضح، زبان کے ساتھ قرارداد لاہور ہے۔ اس مقدمے کا براہ ذریعہ واضح طور پر ایک غیر اہم غیر رجعت پسندانہ اور کم معروف اقلیتی نظریہ ہے جس نے طویل عرصے تک قرارداد کے مقصد پر سوال اٹھایا ہے اور جناح کی سیاسی حکمت عملی کو سیدھے سادے تقسیم یا پاکستان کے مطالبے کی بجائے

اسے ایک مدبرانہ چال، یا سودا بازی کا ایک حربہ پایا ہے۔

اس قرارداد کے ابہام نے ہم عصر توجہ کو بھی اپنی طرف کھینچا۔ ڈاکٹر بی آر امبید کرنے، جن کے پاکستان یا تقسیم کے بارے میں خیالات نے جناح کی منظوری حاصل کی 1940 میں لکھا:

''۔۔۔۔۔۔۔ یہ قرارداد اگر خود سے متضاد نہیں تو نسبتاً مبہم ہے۔ یہ ایسے علاقوں کی آزاد ریاستوں، جن میں مشمولہ اکائیاں خود مختار اور مقتدر اعلیٰ ہوں گی، گروپ بندی کی بات کرتی ہے۔ الفاظ مشمولہ اکائیاں، کا استعمال یہ نشاندہی کرتا ہے کہ جس چیز کے بارے میں سوچا جا رہا ہے وہ ایک وفاق ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر ان کائیوں کیلئے مقتدر اعلیٰ، کی صفت کا استعمال بے جا ہے۔ اکائیوں کا وفاق اور اکائیوں کا اقتدار اعلیٰ تضادات ہیں۔ ہوسکتا ہے جس چیز کا سوچا جا رہا ہے وہ فیڈریشن بنانے جا رہی ہیں یا کانفیڈریشن، جو چیز اہم ہے وہ بنیادی مطالبہ ہے، یعنی یہ کہ یہ علاقے ہندوستان سے علیحدہ کئے جانے ہیں اور آزاد ریاستوں کی شکل دیئے جانے ہیں۔(27)

ریجنالڈ کوپ لینڈ نے بھی، جو جناح سے پہلے1940 کی دہائی کے اوائل میں ملا، ایسے ہی شکوک کا اظہار کیا:

''یہ واضح نہیں تھا کہ قرارداد کے اس پیراگراف کا ٹھیک ٹھیک مفہوم کیا تھا۔ اس کا یہ مطلب بمشکل ہی ہوسکتا تھا کہ ان آزاد ریاستوں کی مشمولہ اکائیاں حقیقتاً مقتدر اعلیٰ، ہونی تھیں، لیکن یہ بات کہ اس کا مطلب یہ تھا کہ یہ ریاستیں حقیقتاً آزاد ہونا تھیں بعد کے ایک پیراگراف سے ظاہر تھا۔(28)

اس قرارداد میں موجود کچھ ابہامات کو تصور کو ایک کم مشتہر شدہ لیکن ذمہ ورانہ نقطہ نظر جو ہم عصر بھی ہے اور بعد کا بھی، کے پہلو بہ پہلو رکھا گیا، کہ اس کا مقصد خصوصاً تقسیم کا مطالبہ نہیں تھا بلکہ یہ سودا بازی کا نقطہ تھا۔ پینڈرل مون نے جو مشاہدہ کار ہمعصر برطانوی ملازم تھا، بعد میں 1961 میں لکھا: 'جناح نے نجی طور پر ایک یا دو لوگوں کو لاہور میں بتایا کہ یہ قرارداد ایک مدبرانہ چال'، تھی اور یہ امر کہ چھ سال بعد وہ کل تقسیم سے کچھ کم قبول کرنے پر تیار تھے اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ 1940 میں وہ حقیقتاً ناقابل تبدیل طور پر اس کے ساتھ وابستہ نہیں تھے۔(29) ہوف ٹنکر نے1967 میں لکھا، کہ بہت سے برطانوی سیاستدان اور منتظمین قرارداد کو، ایک شعوری طور پر زیادہ اونچی لگائی گئی بولی، سمجھتے تھے(30) خود جلال متعدد اہم ہم عصر ذرائع کا

ذکر کرتی ہیں، جو اس قرارداد کے ساتھ مکمل علیحدگی کے جز و لازمی ہونے کے تصور پر شکوک پیدا کرتے ہیں۔ ایچ وی ہاڈسن، نے1941 میں بطور ریفارم کمشنر یہ رپورٹ دی کہ مسلم لیگی، پاکستان کی تعبیر ایک کانفیڈریشن کے ہم معنی ہونے کے طور پر کرتے ہیں، ہاڈسن اس بات کو حیرت انگیز نہیں سمجھتا کہ پاکستان نے اقلیتی علاقوں کے مسلمانوں کو کچھ نہیں دیا۔(31) آئی آئی چندریگر نے جو بعد میں آزاد پاکستان کے ایک وزیراعظم بنے، قرارداد کے مقصد کو السٹر (آئرلینڈ کا ایک علاقہ) پیدا کرنا نہیں بلکہ ایسی دو قومیں حاصل کرنا قرار دیا۔۔۔۔ جو برابری کی بنیاد پر متحدہ ہندوستان کے ساتھ جڑی ہوئی ہوں، وہ یقین رکھتے تھے کہ قرارداد 'اکثریتی راج کے ایک متبادل کی تلاش میں تھی، نا کہ ہندوستان کی وحدت کو تباہ کرنے کی تلاش میں،(32) خود جناح نے 1943 میں، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، مسلم لیگ کو لفظ پاکستان کا خالق اور مالک، قرار دینے پر ہندوؤں کو مطعون کیا۔(33)

اس سب کو انوکھے پن کے کسی دعوے کے دھوکے کو دور کر دینا چاہیئے، کم از کم جلال کے مقدمے کے مرکزی نکتے کے سلسلے میں کہ1940 کی قرارداد ایک سوداباز ی کا حربہ تھی لہذا جلال کے کام کی بنیادی اہمیت قرارداد کو ایک مدبرانہ چال کے طور پر پیش کرنے میں اتنی زیادہ نہیں ہے، جتنی کہ اس تعبیر کو بنیادی طور پر شکوک اور قیاس آرائیوں کی دنیا سے بلند کرنے اور اسے ایک علمی سند، ربط اور اعتبار دینے میں ہے۔ اس سلسلے میں اس کی کی کامیابی میں اس کی اپنی صلاحیت نے بھی اتنی ہی آسانی پیدا کی ہے، جتنی کہ نئی دستاویزات کے ایک بڑے مجموعے نے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔(34) مسلمہ طور پر، جلال کی عمارت کے بہت سے ٹکڑے، تاریخی علم اور تعبیر کے مسلسل بڑھتے ہوئے ذخیرے سے لئے گئے ہیں، جو سابقہ تحقیق اور تفشیش سے اخذ کئے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر، مسلم اکثریتی اور اقلیتی علاقوں کے درمیان مفادات کی ثنویت ہے، صوبائی مسلمان رہنماؤں کی جمی ہوئی اور مستحکم حیثیتیں۔ جناح کا اپنے اور مسلم لیگ کیلئے، تمام ہندوستانی مسلمانوں کی طرف سے بات کرنے کے حق اور حیثیت کو حاصل کرنے کیلئے، مقصد اور حکمت عملی؛ برگشتہ مسلمان صوبائی سرداروں، کانگریس، اور برطانوی حکومت سے اس حق اور حق کی نظریاتی اور یا عملی پذیرائی حاصل کرنے کیلئے اس کی پرعزم اور مستقل کوششیں؛ لیگ کی سیاست کی تبدیلی کی سیاسی حکمت عملی، مذہبی اور سیاسی اقلیت کے بلند مقام سے چلائے جانے سے، ایک قوم تک؛ تصور

پاکستان کے مذہبی مشمولات کو لیگ کے مقصد کو آسان بنانے کے لئے چمکانا؛ کرپس کی پیشکش کو مسترد کرنے کے پیچھے جناح کے سیاسی اندازے اور کیبنٹ مشن پلان کو منظوری کرنے کیلئے بیتابی اور علیٰ ہذالقیاس لیکن جلال نے ان سب کو ہمارے لئے ایک مربوط پارے میں اکٹھا کر دیا ہے۔ مستند طریقے سے اور ساتھ ہی ساتھ تخلیقی طور پر عمدہ ترمیم شدہ اور توسیع شدہ شکل میں۔ ایک ایسا تاریخی مطالعے کا پارہ جو اپنی کاملیت اور کمال کی وجہ سے ممکنہ طور پر خاصے عرصے تک، تقسیم سے پہلے والی دہائی میں جناح کی سیاست پر ترمیم پسند مقدمے کا ایک مثالی نمونہ رہے گا۔ (35)

ترمیم پسند تنقیدی جائزہ منطقی اور ترغیب دہندہ ہے۔ اس کی بنیادی خدمت، اس اہم دہائی میں لیگ جناح اور پاکستان کی سیاست کو بے نقاب کرنے میں مضمر ہے۔ جیسا کہ یہ اس روایتی تاریخ نویسی میں پیش کی گئی ہے جو کہ پریشان کن تضادات اور بے ربطیوں سے پر ہے جیسا کہ اوپر بحث کی گئی۔ جناح کی طویل سیاسی زندگی میں لازمی پختگی اور تسلسل جوان کی حکمت عملی میں ایک اہم تبدیلی پر موقوف تھی تقریباً 1937 سے، اپنے سیاسی مقاصد کو حاصل کرنے کیلئے، قرارداد لاہور کے کھلے اور خفیہ معانی مع قائداعظم کے ذہن میں پاکستان کے بہت خاص مشمولات کے، ان کا کرپس کی پیشکش کا استرداد اور برطانویوں کے ساتھ چکر بازیاں تمام صوبائی مسلمان رہنماؤں کو راہ پر لانے کیلئے ان کے پرعزم اور مسلسل سیاسی حربے، کیبنٹ مشن پلان کی بیتابانہ منظوری، یہاں تک کہ کانگریس نے انہیں اس کو مسترد کرنے پر مجبور کیا، اور اس کی بہت سی تدابیر میں اپنی حکمت عملی کو محفوظ رکھنے کی مسلسل کوششیں، یہاں تک کہ حکمت عملی کی ناکامی کے آخری مہینوں میں، مئی 1947 تک پاکستان کے دولفظوں کو ملانے کیلئے ہندوستان میں سے راہداری ے مطالبے تک، اور جون 1947 کی ان کی تجویز کہ دونوں نئی ریاستوں کی دونوں آئین ساز اسمبلیوں کا اجلاس دہلی میں ہو، (36) رجعت پسندانہ متون میں ان چند بڑے پریشان کن معموں میں سے ہیں، جنہیں ترمیم پسند تاریخی تعبیرات نو اس قدر قابل قبول طریقے سے حل کرنے میں مدد کرتی ہیں۔

ترمیم پسند تناظر میں، جناح کے کام لامحدود طور پر زیادہ پیچیدہ اور حوصلہ شکن نظر آتے ہیں بہ نسبت اس کے جو روایت پسند ہمیں یقین کروانا چاہتے ہیں، جناح کیلئے یہ بات کہیں زیادہ آسان تھی کہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کی قدیمی جبلتوں کو، ملک کی تقسیم کو حاصل کرنے کے نقطہ نگاہ سے متحرک کرنے کیلئے ابھاریں، جیسا کہ ہمیں اب تک بتایا گیا ہے اور جیسا کہ آخر کار واقع ہوا۔

اب یہ چیز مسٹر جناح کی، جو ایک طویل آہستہ کھیل کھیلنے میں ماہر تھے، زیادہ پختہ، دقیق، اور نازک سیاسی صورت حال کی نسبتاً سادہ، ساتھ ہی ساتھ مسخ کنندہ تصویر محسوس ہوتی ہے۔ اگرچہ بلاشبہ انہیں، اپنے مقاصد کو حاصل کرنے کیلئے مسلم عوام کو اکٹھا کرنے کیلئے اسلامی جوش و جذبے کی ضرورت تھی، لیکن وہ تمام ہندوستانی مسلمانوں کے ان مفادات کو محفوظ بنانے کے اپنے مسلسل اور اہم مقصد کو خطرے میں ڈالنے کی حد تک اسے بہت دور تک دھکیلنے کو برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ یہیں پر بس نہ تھی، ۔ طاقت کے صوبائی مسلم مراکز کے خلاف لیگ کی غالب قومی حیثیت کو حاصل کرنے اور قائم رکھنے کے مفاد میں جناح بھی ایک مضبوط مرکز میں کسی طرح بھی کانگریس سے کم دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ لیکن یہاں پھر کانگریس کے برخلاف جناح اور لیگ کو وفاقی ڈھانچے میں ایک مضبوط مرکز کیلئے اپنی فطری جبلتوں کو دبانا پڑا، کیونکہ ایک مضبوط مرکز کانگریس غلبے کیلئے ایک مضبوط آلہ سیاسی چیلنج تقریباً ایک سیاسی سفنکس، اور تقریباً ناقابل حصول نظر آتا تھا: ایک مسلم قوم مع آزاد ہونے کے اپنے حق کے، لیکن ہندوستان سے تعلق توڑنے کیلئے حقیقتاً غیر آمادہ اس طرح تقسیم شدہ ہندوستان میں باقی رہ جانے والے ساڑھے تین کروڑ سے زیادہ مسلمانوں پر کنٹرول کو ساقط کرتے ہوئے، ایک مضبوط مرکز لیگ کو غالب حیثیت میں رکھنے اور مسلم صوبوں کو راہ پر لانے کیلئے ضروری لیکن کانگریس کے اپنی واضح اکثریت کے بل پر مکمل غلبے کو روکنے کیلئے کسی آئینی اور تنظیمی ترکیب کے بغیر بھی نہیں جناح کا مثالی حل دو وفاقوں میں تھا۔ ایک مسلم اور لیگ کے زیر غلبہ / حکومت، دوسرا ہندو۔ اور کانگریس کے زیر غلبہ / حکومت۔ اس بات کو ہر طرح سے ممکن بنانا کہ ان دونوں کا نفیڈریشن کی بنیاد پر سیاسی وحدت کے ایک نظام، یا اسی طرح کے کسی ڈھانچے پر جو دونوں کے درمیان معاہدے کی بنیاد پر مبنی ہو، لایا جا سکے۔

یہ نظریہ ان بہت سی خلفشاروں کی تشریح کرنے میں جن کا پہلے ذکر کیا گیا ہے، کافی آگے تک جاتا ہے۔ ہم بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں کہ قرارداد لاہور نسبتاً مسلم اکثریتی ہے، اور باقی ہر اہم مسئلے کو ابہام میں لپٹا ہوا چھوڑ دیتی ہے۔ ہم یہ بھی سمجھ سکتے ہیں کہ جناح کیوں بنیادی طور پر لفظ پاکستان کو مقصود نہیں بناتے، بلکہ قرارداد میں پسند بھی نہیں کرتے، اگرچہ بعد میں اس لمبی ترکیب، کے ایک سہل مترادف کے طور پر قبول کر لیتے ہیں۔ (37) ہم یہ تاثر لیتے ہیں کہ وہ لفظ جو بتدریج مسلم قومیت کا نشان بن گیا، جناح صاحب سے اپنی سفارش خود کرتا ہے۔ نیز کرپس کی پیشکش کا

جناح کی طرف سے استرداد، جوکہ رجعت پسندوں کے کیس میں کمزور ترین نکتہ ہے، ترمیم پسندوں کے لئے ایک مضبوط جواز مہیا کرتا ہے۔

قرارداد لاہور کے گرد گھومنے والی جناح کی حکمت عملی کو برطانوی حکومت کی طرف سے اس کی1946 کی اگست کی پیشکش کے ذریعے، تقریباً فوری طور پر خوش آمدید کہا گیا۔ کرپس کی پیشکش، اس کی باہر نکلنے کے اختیار، کی شق کے ذریعے، قرارداد کے موثر مطالبات کوتسلیم کرتے ہوئے مزید آگے لے گئی۔ لیگ کے استرداد کی، اگرچہ یہ دلفریب ہے، ترمیم پسند نقطہ نگاہ سے بہتر تشریح کی گئی ہے۔ کرپس کی تجویز میں جناح کیلئے دوسنجیدہ مسائل تھے۔ اگر جناح جیسا کہ اوپر زکر کیا گیا۔ مسلمانوں کے حق خودارادی کی پذیرائی کے معاملے میں، بہ نسبت مسلمان ریاستوں کی حقیقی علیحدگی کے نسبتاً زیادہ دلچسپی رکھتے تھے، تو اس حق کی پذیرائی سے کھلے طور پر انکار کر دیا گیا تھا۔ ایک ایسا انکار جو پیشکش سے انکار کے لیگ کے سرکاری جواز کے طور پر پیش کیا گیا۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ1940 کی دہائی کے اوائل میں، جناح نے، جو مسلم اکثریتی صوبوں پر اپنے پورے اختیار کا اظہار نہیں کر سکتے تھے، ایک نپی تلی، خاموشی کو قائم رکھا۔ جو قرارداد لاہور میں بالکل واضح ہے۔ اس کی نوعیت اور مسلم صوبوں کے ساتھ اس کے تعلق کے بارے میں ایک کمزور مرکز کا مطالبہ کرتی تھی۔ ایسے وقت سے پہلے کہ جب جناح واقعتاً تمام مسلمانوں کے واحد ترجمان بن سکتے اور اپنی مرضی صوبوں پر لاگو کر سکتے، اس نے اس بے ہنگم سوال کو نہ اٹھانے کا فیصلہ کیا، یہاں تک کہ کرپس کی پیشکش، جناح سے یہ اگلوانے اور اسے یہ ظاہر کرنے پر مجبور کرنے پر منتج ہوئی کہ مرکز کے سوال پر وہ کہاں کھڑے ہیں، اس پیشکش کے کانگریس کی طرف سے استرداد نے جناح کیلئے بھی اسے مسترد کرنا آسان کر دیا اور اس بات سے گریز کرنے کا موقع فراہم کر دیا جو اس کی تمام حکمت عملی کیلئے شدید ترین خطرہ محسوس ہوتی تھی۔(28)

کیبنٹ مشن اس بہت کچھ کی جناح کو تلافی کرنے کیلئے آیا جس سے کرپس نے اسے محروم کیا تھا۔ مسلم صوبوں کی لازمی گروپ بندی۔ بنگال اور آسام کو دس سال کیلئے اس دوسرے گروپ میں رکھتے ہوئے مسلمان وفاق کے موثر مشمولات پلیٹ میں رکھ کر اسے پیش کر دیتے اور مسلم صوبوں کو مرکز میں لیگ کے کنٹرول میں دے دیا۔ اس نے علیحدہ کے اصول سے انکار کر دیا اور ہندوستان کی سالمیت کو بچا لیا۔ اس نے کمزور مرکز کی شرط عائد کی، کانگریس کے مکمل غلبے کے

امکانات کو ناکام بناتے ہوئے۔ مشن پلان ان بہت سی چیزوں کے بہت قریب آ گیا۔ جنہیں جناح کی سیاسی بصیرت نے قبول کرلیا۔ یہ پیشکش یقیناً اس کا نصب العین نہ تھی: مساوات کے وہ امکانات جن کی وہ مرکز میں خواہش کرتے، کانگریس سے آنے والے بہت مشکوک امکانات تھے، بذاتِ خود مرکز اس قدر طاقتور نہ ہوتا جتنا وہ مسلم صوبوں پر اپنے اختیار کو یقینی بنانے کیلئے پسند کرتا۔ لیکن فرقہ وارانہ شقوں نے مرکز میں جوڑ توڑ کا کردار ادا کرنے کے امکان کی پیشکش کی۔ قائداعظم یقیناً اپنے سیاسی خواب کی تعبیر پانے کے قریب ترین آ گئے تھے۔ تاہم، جناح 'خودمختار پاکستان' سے انکار کے اپنے پیروکاروں پر ممکنہ اثر سے مکمل بے اعتنائی نہیں برت سکتے تھے۔ چھ جون 1946 کو لیگ کا منصوبے کو قبول کرنے کا جواز اس بنیاد پر تھا کہ 'پاکستان کی بنیاد' اس منصوبے میں مضمر تھی۔ (39) اسے ان کو یہ ضمانت بھی دینا پڑی کہ وہ لیگ کیلئے مساوات کے بغیر کسی عبوری حکومت میں شامل نہیں ہوں گے۔ (40) لیگ کے قبولیت کے بیان میں، آئین ساز انتظام کے ساتھ لیگ کے تعاون کا مزید ذکر بھی تھا، اس امید پر کہ آخرکار ان کی کوششوں کا صلہ، ایک مکمل طور پر خودمختار پاکستان کی شکل میں دیا جائے گا۔ (41) اگر آدمی اس نقطہ نظر کے ساتھ متمسک رہے کہ جناح واقعتاً ایک خودمختار پاکستان چاہتے تھے تو یہ ایک غیرمعمولی جواب ہے۔ یہ شخص جس نے حال ہی میں 7 اپریل کو یہ دعویٰ کیا: 'ہم کسی ایسی تجویز کو قبول نہیں کرسکتے، جو کسی طرح بھی پاکستان کی مکمل خودمختاری میں کمی کرنے والی ہو، (42) کس طرح اپنے اس اپنے اس جوش وجذبے کو جس نے 1940 سے لے کر اس کی زندگی کو گھلا رکھا تھا، امید کیلئے ترک کرسکتا تھا؟ پرجوش خطابت کو ایک طرف رکھتے ہوئے، جناح چھ جون کو واضح طور پر اس سے کچھ کم تر قبول کرنے کو تیار تھے۔ جسے تقریباً باقی ہر شخص پاکستان کے نام سے جانتا تھا۔

عین اس وقت جب جناح اپنے آپ کو ایک طویل، ادلتے بدلتے اور تقریباً زاہدانہ طور پر پرعزم سیاسی سفر کی فصل کاٹنے کے قریب تھے، مختلف قسم کے سیاسی عوامل اور حالات ان کے ہونٹوں سے کامیابی کا یہ پیالہ چھیننے کیلئے جمع ہو گئے۔ کانگریس نے بظاہر ان کی حکمت عملی کو ناکام بنانا شروع کردیا اور جلال کے الفاظ میں، برطانوی راج کے آخری تیرہ مہینوں نے جناح کی حکمت عملی کی المناک ناکامی دیکھی (43) 25 جون 1946 کو کانگریس ورکنگ کمیٹی نے پلان کی مشروط منظوری دی؛ آل انڈیا کانگریس کمیٹی نے مولانا آزاد کی صدارت میں، چھ جولائی، کو اس پلان کی

لیگ کی طرف سے منظوری کے ٹھیک ایک ماہ بعد، اپنی خطوط پر اس کی منظوری کیلئے ووٹ دیا کامیابی کے امکانات سے خوش ہو کر مشن 29 جون کو ہندوستان سے روانہ ہوا۔ دنوں کے اندر نہرو نے صدارت سنبھالی اور اعلان کہ کانگریس کا اس پلان کے ساتھ کوئی عہد نہیں۔ اس نے گروپ بندی کے طریقے کار پر شدید شبہات کا اظہار کیا اور یہ زور دیا کہ مرکزی حکومت کو شدید بحران یا ناکامی کی صورت میں کسی کلی اختیار کی ضرورت ہوگی، اور یہ تنبیہ کی کہ ایسی مرکزی طاقت ناگزیر طور پر بڑھ جاتی ہے، اس نے عبوری ایگزیکٹو کونسل میں لیگ کیلئے مساوات کو بھی مسترد کر دیا۔ بلاشبہ ایسے محسوس ہوتا تھا کہ کانگریس جناح کیلئے یہ مشکل بنا رہی ہے کہ وہ کیبنٹ مشن پلان کو ہندوستان کے سیاسی تعطل کے حل کے طور پر استعمال نہ کر سکیں۔ یہ پلان کو تہہ و بال کرنے پر پوری طرح تلی ہوئی نظر آتی تھی۔ لیکن کیوں؟

اس سوال کا جواب ترمیم پسند مقدمے کے ساتھ لازم و ملزوم مسئلے کو اٹھاتا ہے؛ اگر جناح اور لیگ تقسیم کے دوسرے اسطورے کی طرف لے جاتا ہے، جو کانگریس حامی وحدت، کے بارے میں گھسے پٹے مفروضے پر مبنی ہے، جیسا کہ شروع میں ذکر کیا گیا۔ اگر عائشہ جلال، جناح اور لیگ کی تقسیم کی سیاست کے بارے میں روایتی مفروضوں کے کامیاب چیلنج سے نمٹنے کے قابل ہوگئی ہیں، تو ہمارے پاس پہلے ہی، رجعت پسندانہ تاریخ نویسی کی ایک دوسری صداقت یعنی ہندوستان کی وحدت کے ساتھ کانگریس کی وفاداری کو چیلنج کرنے کیلئے اتنے ہی مضبور دلائل اور خواہ منتشری سہی معقول شہادت موجود ہے۔

وحدت کے ساتھ آزادی کیلئے کانگریس کا عہد جو کانگریس کے آغاز سے لے کر اس کے نظریے اور سیاست کا ایک جزولاینفک رہا 1920 کی دہائی کے اواخر میں غیر موثر اور مایوس کن کل جماعتی مذاکرات کے جلو میں اپنا جذبہ کھونے لگا تھا، جو 26 جنوری 1930 کو کانگریس کی طرف سے، مکمل آزادی (پورن سواراج) کے یک طرفہ اعلان پر ختم ہوا۔ کانگریس نے اپنی مایوسیوں اور ناکامی میں ذمہ واری کے اپنے حصے کا رخ مسلم سوال کو حل کرنے کی طرف موڑ دیا، یہ آسان موقف اختیار کر کے کہ آزادی کو فرقہ ورانہ مسئلہ کے حل سے پہلے ہونا چاہئے نہ کہ بعد میں۔ اس نے اس کے بارے میں یہ کہنا شروع کر دیا کہ یہ بنیادی طور پر ایک 'معاشی' مسئلہ ہے، جو جو اس ملک میں حل ہونے کے ناقابل ہے جو غلامی میں ہے، پہلے آزادی پر زور کی اس تبدیلی کے 'وحدت' کے مسئلے پر

خاصے اثرات تھے، جیسا کہ بعد کی پیشرفتوں سے واضح ہے جن میں وحدت کو آزادی کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا دیا گیا۔ مزید برآں 1937 کے بعد کے سیاسی مصالح میں تبدیل شدہ لیگ کی حکمت عملی نے اس چیز پر فوکس کو واضح کر دیا جو ماضی پر نظر کرتے ہوئے تقسیم میں انتہائی اہم، اساسی اور فیصلہ کن عامل لگتا ہے، یعنی مرکزی حکومت کی نوعیت۔ جو منطقی طور پر کمزور مرکز پر مبنی صوبائی خودمختاری آزاد ہندوستان میں تمام سیاسی رنگوں والے مسلمانوں بشمول کانگریس کے مسلمانوں کے، ایک محفوظ مستقبل کے تصور کا غیر متبدل حصہ تھا۔ یعنی 1937 سے پہلے کے مرحلے میں ایک کمزور مرکز اور مسلمانوں کے حقیقی مذاکرات کے مجموعے کا مطالبہ۔ بعد والے مرحلے میں مسلم قومیت اور مرکز میں مساوات کے اس کے تکمیلی تصور نے لیگ کو حکومت پر گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ 1935 کے وفاقی حصے کو جو ایک مضبوط مرکز کی گنجائش رکھتا تھا واپس لینے کیلئے شدید دباؤ ڈالنے پر آمادہ کیا، لنلتھگو نے ہندوستان کے سیاسی مستقبل پر ویٹو کا حق دے کر جناح کو ممنون کیا۔

'وحدت' اور ایک مضبوط مرکز کے درمیان چناؤ کا سامنا کرتے ہوئے کانگریس مسلسل یہ سمجھنے کی طرف آ رہی تھی، کہ آزادی کی قیمت کیا ہو سکتی تھی، یعنی تقسیم۔ ایک مضبوط مرکز کے ساتھ کانگریس کا غیر مشروط عہد، اس کے ایک مضبوط متحد اور جدید ہندوستان کے تصور سے پیدا ہوتا تھا۔ نہرو کی طرح کے کانگریسی جن کے اندر سوشلسٹ میلانات تھے ایک مضبوط مرکز کے تصور کو، مرکزی منصوبہ بندی پر مبنی ہندوستان کی معاشی تعمیر نو کی ضرورت اور تقاضے سے ناقابل علیحدگی پاتے تھے۔ 1937 کے بعد کانگریس کے صوبائی وزارتوں کے اور ساتھ ہی ساتھ 1940 کی دہائی میں عبوری حکومت کے تلخ تجربات نے لیگ کے ساتھ سیاسی موافقت حاصل کرنے میں کانگریس کی ہچکچاہٹ میں اضافہ کر دیا۔ آخری بات کانگریس سے ہندوستان میں آزادی کے بعد اپنے غلبے کو یقینی بنانے کیلئے ایک مضبوط مرکز کی انتہائی اہمیت کو نظر انداز کرنے کی توقع نہیں کی جا سکتی تھی، جیسا کہ وہ معاملہ تھا جسے عام طور پر ہندوستان کا، ایک جماعتی حکومتی نظام قرار دیا جاتا ہے، (44) وی پی مینن مضبوط مرکز کیلئے کانگریس کے کیس کو اس سے زیادہ بہتر طور پر بیان نہیں کر سکتے تھے، اس نے کہا تقسیم، ایک طرف کانگریس کو ایک ایسی مضبوط مرکزی حکومت حاصل کرنے ان مرکز گریز رجحانات کو جو اس وقت بہت نمایاں ہیں روکنے اور ایک ایسا حقیقی طور پر جمہوری آئین جو فرقہ ورانہ لحاظ سے آزاد ہوگا، تشکیل دینے کے قابل بنا دے گی۔ (45)

بڑے بڑے کانگریس کے لیڈروں کا تقسیم کے تصور سے نہ صرف سمجھوتہ کرنے، بلکہ حقیقتاً اس کی حمایت کرنے کے عمل کا قریب سے کھوج لگانا مشکل ہے۔ وی پی مینن نے اس طرف توجہ دلائی کہ مئی 1947ء تک نہرو مجوزہ تقسیم کے خلاف نہیں رہا تھا۔(46) مولانا آزاد کے متضاد موقف جیسا کہ کتاب اور اس کے حذف شدہ حصے میں انکشاف کیا گیا ہے، کا پہلے ہی ذکر کر دیا گیا ہے۔(47) کتاب میں وہ صاف طور پر اس ذمہ داری کو لارڈ ماونٹ بیٹن یا بلکہ ماونٹ خاندان پر ڈالتے ہیں:

''لارڈ مونٹ بیٹن کی ہندوستان آمد کے ایک ماہ کے اندر اندر جواہر لال، جو ہندوستان کی تقسیم کا پکا مخالف تھا، اگر اس کا حامی نہیں تو کم از کم اس تصور پر خاموشی رضامند ضرور بن گیا تھا۔ میں اکثر اس بات پر حیران ہوتا ہوں کہ جواہر لال کو کس طرح ماونٹ بیٹن نے جیت لیا تھا۔۔۔ جواہر لال ماونٹ بیٹن سے بہت متاثر تھا، بلکہ غالباً لیڈی ماونٹ بیٹن کا اثر اس سے بھی زیادہ تھا۔۔۔۔(48)''

لیونارڈ موسلے بھی اسی قسم کے خیالات رکھتے تھے۔ وہ یہ مانتے تھے کہ اس بات میں ہندوستان میں کسی ذہن میں کوئی شک نہیں تھا کہ وائسرائے نے نہرو کو ترغیب دینے میں اس صدی کی سب سے بڑی اعتماد میں لے کر دھوکا دینے کی چال چلی تھی۔(49)

تقسیم کے متبادل کے بارے میں نہرو یا دوسرے بہت سے کانگریسی رہنماؤں کے رویوں کے بارے میں ایسی آرا، آخری مرحلے تک وحدت کے ساتھ کانگریس کے تمسک پر بلاچون وچرا اعتبار سے یقین اور تقویت حاصل کرتی ہیں۔ اس رومانی نقطہ نظر میں، ماونٹ بیٹن خاندان کی آمد سے محبان وطن نے آخری حد تک جنگ لڑنے کیلئے تیار محسوس کیا۔ تاریخی سچائی کہیں اور براجمان محسوس ہوتی تھی۔ اس امر کی مضبوط شہادت اور دلائل موجود ہیں کہ ماونٹ بیٹن خاندان کے منظر پر آنے سے پہلے کانگریسی رہنماؤں کے اوپر کی سطح کے غیر مسلم اعیان، خاموشی سے تقسیم کے کلئے کے واضح اور عملی قدر و قیمت کا اندازہ لگا رہے تھے۔ یہ مفروضہ بناتے ہوئے کہ یہ ماؤنٹ بیٹن تھا جس نے نہرو کو تقسیم پر مائل کیا، آزاد اور دوسرے غالباً اس امکان کو نظر انداز کر گئے کہ اس کا الٹ بھی صحیح ہوسکتا ہے یعنی یہ کہ انگریز کو ہندوستانی کی طرف سے تبدیل کیا گیا ہو۔ جناح کے دعوؤں اور ارادوں میں ثنویت کی ہو بہو تصویر میں کانگریس نے ظاہر طور پر مثالی وحدت کو پیش کئے رکھا،

جبکہ یہ مسلسل اور شعوری طور پر اپنے آپ کو تیار کر کے ایسے مقام پر لے آئی جہاں جناح اپنا پاکستان لینے اور میدان کو ہمیشہ کیلئے چھوڑ جانے پر مجبور ہو گئے۔ قرارداد لاہور نے کانگریس کیلئے راستہ کھول دیا، جو 1930 کے پورن سوراج سے مسلسل سوال کا ایسا جواب تلاش کرنے کیلئے ٹامک ٹوئیاں مار رہی تھی، جو اس کی مقدس گائے، یعنی مضبوط مرکز پر کوئی تقاضا رکھے۔

تقریباً اتنا پہلے جتنا کہ قرارداد لاہور عوام کے علم میں آئی نہرو اور گاندھی جیسے بہت سے بڑے کانگریسی رہنماؤں نے، اپنے احساسات کا اظہار کر دیا تھا جو نمایاں طور پر ٹھنڈے اور عملی محسوس ہوتے تھے۔ لاہور کے اجلاس کے تھوڑے دنوں کے بعد گاندھی نے یہ رائے دی:

''اگر باقی ماندہ ہندوستان اندرونی برادر کشی میں نہیں الجھنا چاہتا، تو دوسروں کو مسلم مرضی کے سامنے جھکنا پڑے گا۔ اگر مسلمان اس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔۔۔ مسلمانوں کو بھی وہی حق خود اختیاری ملنا چاہئے جو باقیماندہ ہندوستان رکھتا ہے۔ اس وقت ہم ایک مشترک خاندان ہیں۔ کوئی بھی رکن علیحدگی کا دعویٰ کر سکتا ہے۔'' (50)

مزید:۔

عدم تشدد کے حامی ایک انسان کے طور پر، میں مجوزہ تقسیم کی بزورِ قوت مزاحمت نہیں کر سکتا، اگر ہندوستان کے مسلمان واقعی اس پر آمادہ ہیں تو۔۔۔ اس کا مطلب صدیوں سے ایک قوم کے طور پر اکٹھے رہنے کیلئے بیشمار مسلمانوں اور ہندوؤں کی طرف سے کئے گئے کام کو ختم کرنا ہو گا۔۔۔۔۔ میری تمام روح اس تصور کے خلاف کہ ہندومت اور اسلام دو مخالف تہذیبوں اور اصولوں کی نمائندگی کرتے ہیں، بغاوت کرتی ہے۔۔۔ لیکن یہ میرا عقیدہ ہے، میں اسے ان مسلمانوں کے حلق سے نیچے نہیں ٹھونس سکتا جو یہ سوچتے ہیں کہ وہ ایک مختلف قوم ہیں (51)

15 اپریل 1940 کو، قرارداد کے بارے میں سوال کئے جانے پر رپورٹ کے مطابق نہرو ''خوش تھا، اس وجہ سے نہیں کہ وہ اسے پسند کرتا تھا۔ اس کے برعکس وہ اسے ایک انتہائی پاگل پن پر مبنی تجویز خیال کرتا تھا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ اس نے بہت حد تک مسئلے کو آسان بنا دیا تھا۔ اب وہ قانون ساز اداروں، ملازمتوں، کابیناؤں وغیرہ میں متناسب نمائندگی کے مطالبات سے نجات حاصل کرنے کے قابل ہو چکے تھے۔۔۔۔۔۔ اس نے اس بات پر زور دیا کہ اگر لوگ ایسی چیزیں چاہتے ہیں جن کی تجویز لاہور میں مسلم لیگ کی طرف سے پیش کی گئی ہے، تو پھر ایک چیز

واضح ہے۔ وہ اور اس جیسے لوگ ہندوستان میں اکٹھے نہیں رہ سکتے۔ وہ اس کے تمام نتائج کو بھگتنے کیلئے تیار ہوں گے۔ لیکن وہ ایسے لوگوں کے ساتھ رہنے کیلئے تیار نہیں ہوں گے۔" (52)

بالکل اگلے دن اس نے جواب دیا:

''ہندو مسلم مسئلے کی بہت سے گرہیں مدغم ہو کر ایک گرہ بن گئی تھیں، جسے معمول کے طریقوں سے نہیں کھولا جا سکتا تھا، بلکہ اس کیلئے ایک آپریشن کی ضرورت تھی۔۔۔۔ وہ ایک چیز بہت بے تکلفی سے کہتے تھے کہ انہوں نے انہیں [مسلم لیگ کو] اور اپنے جیسے لوگوں کو، علیحدہ قومیں سمجھنا شروع کر دیا تھا۔'' (53)

1940 کی دہائی کے اوائل میں احمد آباد جیل کی چار دیواری میں اس نے لکھا: ''بعض اوقات غلط قدم اٹھانا پڑتے ہیں، تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ کوئی اس سے زیادہ بڑا خطرہ پیش آ جائے۔ اتحاد ہمیشہ نفاق سے بہتر ہوتا ہے، لیکن ایک زبردستی لاگو کیا گیا اتحاد بہروپ اور ایک خطرناک معاملہ ہوتا ہے، جو اپنے اندر دھماکے دار امکانات رکھتا ہے'' (54) کیبنٹ مشن پلان میں دی گئی وحدت کی تجاویز کے بارے میں نہرو کے خیالات اور رویئے پلان کے واقع ہونے سے کئی ماہ پیشتر واضح طور پر سامنے آ گئے تھے۔ جنوری 1946 میں، کیبنٹ مشن کے بارے میں کرپس کے ذاتی معاون ووڈرو ایل وائیٹ کے ساتھ اپنی چار گھنٹے کی بحث میں، نہرو کے بارے میں یہ رپورٹ دی گئی کہ اس نے یہ منظوری دے دی تھی کہ برطانوی حکومت کو پاکستان کا اعلان کرنا پڑ سکتا ہے۔۔۔۔۔ تاہم بشرطیکہ (الف) استصواب رائے ہو (ب) از سر نو علاقائی حد بندیاں ہوں تاکہ ٹھوس ہندو علاقہ پاکستان میں شامل نہ ہو جائے تو وہ پاکستان کو قبول کرتے ہیں، (55) اسی مہینے میں کرپس کو لکھے گئے ایک خط میں، ہم اس بات کے کچھ مثبت اشارے بھی پاتے ہیں کہ وہ جناح کے کھیل کو پہلے ہی بھانپ چکے تھے: یہ بات واضح معلوم ہوتی ہے کہ وہ [جناح] سوائے تمام تبدیلی اور ترقی کو روکنے کے اور کسی چیز کے پیچھے نہیں ہیں، (56) اس طرح کے ادراک نے جناح کیلئے اس کے احترام کی بھی کوئی پروانہ کی۔ ڈک ورتھ نے، جو 18 تا 26 مارچ 1946 میں رپورٹ دی، کہ نہرو

'جناح کے بارے میں حقارت سے پر تھا، اور اسے اس بارے میں شک تھا کہ آیا اگر وہ پاکستان کو حاصل نہ کر سکا تو وہ ہندوستان میں کوئی بغاوت برپا کرنے کی قوت یا ارادہ رکھتا

ہے۔۔۔۔۔اس نے کہا 'جناح مجھے قدرے اس آدمی کی یاد دلاتا ہے جس پر اس کے باپ اور ماں کو قتل کرنے کا الزام تھا اور اس نے عدالت سے اس بنیاد پر معافی کی درخواست کی کہ وہ ایک یتیم ہے،(57)

اپنی زندگی میں بعد کے دور میں نہرو نے اس طرف اشارہ کیا کہ کانگریس کے پرانے تجربہ کار لوگوں کو تقسیم کے کلیے پر رضامند کرنے کے لئے کس طرح عمر اور صبر نے اپنا کردار ادا کیا ہوگا۔ نہرو نے 1960 میں موسلے کو بتایا 'حقیقت یہ ہے، ہم تھکے ہوئے لوگ تھے اور ہم عمر رسیدہ ہو رہے تھے۔۔۔۔تقسیم کے منصوبے نے باہر نکلنے کا ایک راستہ دیا اور ہم نے اسے پکڑ لیا۔۔۔۔(58) ہوسکتا ہے غالباً ان کے ذہن کے پچھلے گوشے میں ایک موہوم امید ہو کہ غالباً وہ اپنے آپ کو کسی حتمی اور ناقابل واپسی فیصلے کے ساتھ وقف نہیں کر رہے، جیسا کہ نہرو نے موسلے کے سامنے اقرار کیا، ہمیں توقع تھی کہ تقسیم عارضی ہوگی، یہ کہ پاکستان لازماً ہمارے پاس واپس آجائیگا۔(59) کسی اور جگہ اس نے یہ کہا: 'وہ متحدہ ہندوستان جس کیلئے ہم نے محنت کی، وہ جبر اور زبردستی کی نہیں بلکہ آزاد لوگوں کی رضا کارانہ دوستی تھی۔ یہ ہوسکتا ہے کہ اس طرح ہم کسی اور صورت حال کی نسبت جلد تر اس متحدہ ہندوستان تک پہنچ جائیں اور پھر ہمیں ایک زیادہ مضبوط اور زیادہ محفوظ بنیاد مل جائے۔(60)

ایسے ہی جذبات کا اظہار مولانا آزاد کی طرف سے بھی کیا گیا: 'تقسیم صرف ملک کے نقشے پر ہے کہ لوگوں کے دلوں میں، اور مجھے یقین ہے کہ یہ ایک مختصر سی تقسیم ہوگی۔(61) اول مرتبے کے دوسرے کانگریسی رہنما بھی، پاکستان کے مطالبے کو اپنی حمایت دینے کیلئے ریکارڈ پر ہیں، اور ان میں کچھ تو وقت سے بہت پہلے ایسا کرنے پر۔23 اپریل 1942 کو مدراس کی مجلس قانون ساز نے ایک قرار منظور کی، سی راجگو پال اچاری کے اصرار پر، جو کہ سیاسی طور پر ہوشیار ہونے کی شہرت رکھنے والے کانگریسی تھے، جس میں ایک ایسی پالیسی کی سفارش کی جو قرارداد لاہور کی منظوری پر مبنی ہو۔ یہ قرارداد جو کہ اگرچہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کی طرف سے رد کر دی گئی، لیکن اس نے کانگریس کی ورکنگ کمیٹی کی طرف سے ایک اہم اور جلد ردعمل حاصل کیا،، جس نے پرزور طریقے سے یہ اعلان کیا کہ یہ کسی بھی علاقائی اکائی کے لوگوں کو اپنی اعلان کردہ اور مسلمہ خواہش کے خلاف ہندوستانی یونین میں رہنے پر مجبور کرنے کے انداز سے نہیں سوچ سکتی،(62)

1946 کے اوائل میں، کانگریس کے مضبوط آدمی، سردار پٹیل نے اس بات پر زور دیا کہ

وقت آ گیا ہے کہ، بیمار عضو کو کاٹ دیا جائے، اور مسلم لیگ سے نبٹ لیا جائے۔(63) وی پی مینن کا یہ دعویٰ کہ اس نے پٹیل کو 1947 کے اوائل میں تصور پاکستان کا قائل کیا۔ 9 مئی 1947 کو ایسوسی ایٹڈ پریس آف امریکا کے ساتھ ایک انٹرویو میں یہ موقف ظاہر کیا: کہ کانگریس ایک مضبوط مرکز لینا چاہیے گی۔۔۔۔ یہ بات انتہائی اہم ہے کہ ایک مضبوط فوج ہو اور دفاع کیلئے ایک مضبوط مرکزی حکومت چاہتی ہے، تو کانگریس بزور اسے رہنے پر مجبور نہیں کرے گی۔(64) جی ڈی برلا، جو کہ مہاتما کا سرمایادار کٹر پیرو کار تھا، کے بارے میں بھی معلوم ہے کہ اس نے تقسیم کی حمایت کی تھی(65)

کانگریس نے یہ کھیل بڑے ماہرانہ انداز سے کھیلا۔ کانگریس کے بالمقابل جناح کی ساری حکمت عملی مطالبۂ پاکستان کے ہوا کو استعمال کرنا تھی جو واضح طور پر اس مفروضے پر مبنی تھی کہ آخر کار کانگریس جناح کے حقیقی مطالبات کو ماننے کے لئے اپنے آپ میں پوری طرح لچک پیدا کرنے پر مجبور ہو گی اور ہند ماتا کو ٹکڑے ہونے کے حادثے سے بچالے گی۔ لیکن جب جناح کا کھیل کانگریس پر واضح ہو گیا تو اس نے سر درد، سے نجات پانے کے لئے سر کو کاٹ ڈالنے، کا انتخاب کیا۔ آخر کار جناح کے کیبنٹ مشن پلان کو قبول کر لینے کے بعد کانگریس نے جناح کی دھمکیوں کو للکارا اور ان کی سیاسی حکمت عملی اور ان کی خواہش کو تہس نہس کر دیا۔ جناح ایک پابندی میں پھنس گئے۔ کیونکہ انہوں نے پہلے ہی ایک عظیم قربانی اور اپنی خیر سگالی کے ایک ثبوت کے طور پر مشن پلان کو اپنی منظوری پیش کی تھی۔ پاکستان سے کچھ کم تر قبول کرنے سے انہوں نے وہ کاروباری حربہ کھو دیا تھا، جو مکمل خود مختار پاکستان کے مطالبے نے دیا تھا۔ اس سلسلے میں مزید بھی کئی باریکیاں اور مہارتیں تھیں جو کانگریس کی حکمت عملی میں پوشیدہ تھیں۔ کانگریس کی اعلیٰ کمان کیلئے تقسیم پر کھلے بندوں زور دینا سیاسی طور پر خطرناک ہوتا، اور اسے ہندوستانی معاشرے کے بارے میں لیگ کے فرقہ وارانہ نقطہ نظر کو قبول کر لینے کے طور پر دیکھا جاتا۔ ایک اور خفیہ مفہوم کانگریس کے مسلمانوں کو دھوکہ دینے کا بھی تھا، خاص طور پر 1940 اور 1946 کے درمیان جب آزاد کانگریس کے صدر رہے، آزاد اپنی کتاب میں کیبنٹ کی ابتدائی منظوری کو ہندوستان کی آزادی کی تحریک کی تاریخ میں ایک شاندار واقعے کے طور پر، خوش آمدید کہتے ہیں، اور اس کی حتمی ناکامی کو لیگ کی ہٹ دھرمی سے منسوب کرتے ہیں۔ اس کی تباہی میں کردار ادا کرنے والے نہرو کے

اختیاری بیانات سے ایسے بدنصیب واقعات جنہوں نے تاریخ کے راستے کو تبدیل کیا، کے طور پر صرف نظر کیا جاتا ہے۔(66)۔اس نے ماونٹ بیٹن سے کانگریس کی ذمہ واری کے بارے میں اور بھی زیادہ مثبت الفاظ میں بات کی، اس نے کہا کیبنٹ مشن پلان کی ناکامی کا الزام پہلے پہل کانگریس کو دیا جانا چاہیے۔۔۔۔(67)اور اپنی وہ شک و مغالطے بالاتر ہے۔(68)

باوجود کانگریس کے جناح کے کھیل کے ساتھ منسلک ہونے کے یہ بات قابل تصور ہے، کہ وہ کم از کم کچھ مزید وقت کیلئے جاری رکھ سکتے تھے، اگر ایک مکمل طور ان دیکھی، اچانک اور فوری تبدیلی جس میں دوسری جنگ عظیم کے بعد کے نتیجے کے طور پر برطانوی موجودگی اور پالیسیاں بھی شامل تھیں، نہ ہوتی۔ برطانیہ کا ہندوستان پر کوئی سمجھوتہ مسلط کرنے سے انکار، اور اس وقت تک قیام پذیر رہنے پر آمادگی جب تک کہ ہندوستانی کسی سمجھوتے پر نہیں پہنچتے، جناح کی پالیسی کی کامیابی کی ایک بڑی شرط بن گئی۔ لیبر حکومت کے اقتدار میں واپسی نے ملک میں تعمیر نو کرنے اور بیرون ملک فوجوں کی برخاستگی اور سامراجیت کے خاتمے کے ساتھ اپنے سنجیدہ عہد کے ساتھ ہندوستانی سیاسی منظر کو نسبتاً ڈرامائی طور پر تبدیل کر دیا۔ یہ محض ایک مختصر مخصوص وقت میں ہندوستان سے واپسی کا یک طرفہ برطانوی فیصلہ ہی نہ تھا، جو جناح کیلئے واحد ڈراوا بنا۔ تقریباً اتنی ہی اہم یا غالباً اس سے بھی زیادہ، برطانیہ کی خصوصی طور پر اس بات میں دلچسپی محسوس ہوتی تھی کہ وہ پیچھے ہندوستان میں ایسی مضبوط اور مرکز مائل حکومت چھوڑ جائے جو بحر ہند علاقوں میں برطانوی معاشی اور سیاسی مفادات کا دفاع کرنے کے قابل ہو۔ کانگریس اس کردار کو قبول کرنے کیلئے آمادہ لگتی تھی اور اس کیلئے پر اعتماد اور اہل بھی نظر آتی تھی۔ وقت کے بدلے ہوئے حالات میں، برطانویوں اور کانگریس کو یہ ادراک کرنے میں زیادہ دیر نہ لگی، کہ ہندوستان کا مشترکہ مفاد ایک مضبوط مرکز میں ہے، اور اس مقصد کو حاصل کرنے کیلئے تیز ترین طریقہ جناح کی دکھتی رگ، اس کے مطالبہ پاکستان پر نشانہ باندھنا۔ اس کے اعلان کردہ نہ کہ حقیقی مقصد کو تسلیم کرنا تھا۔

تقسیم کے مطالبے سے پیدا شدہ جذبے نے، اسے جناح کی نفیس الطبع سیاست کی نسبت کہیں زیادہ تحرک دے دیا، تصور میں ایک بہت ہی نازک مقام پر اثر انداز ہوتا تھا، جو مسلسل ایک اسلامی ریاست کو خوابوں اور امیدوں سے تقویت حاصل کرتے تھے۔ جناح کے غیر مخصوص سیاسی عزائم پر اسرار سیاسی حرکات اور بے ترتیب چالوں نے ان کے بہت سے پیروکاروں کو روز افزوں

الجھن اور حیرت میں رکھا۔ان کے اندر بڑھتا ہوا، اضطراب اور بے چینی خصوصاً کیبنٹ مشن پلان کی بدانجامی اور تلخی کے بعد، اس کے ہاتھ کو دبانے پر مجبور تھے۔اسی طرح مسلم قوم کے کی منطق اور ناگزیر سیاسی نتیجے مع اس کے حق خود اختیاری نے پنجاب اور بنگال کے مسلم اکثریتی علاقوں میں بسنے والی غیر مسلم اقلیتوں کے درمیان خوف اور اضطراب پیدا کر دیا، جو ان دونوں صوبوں کی تقسیم اور جناح کے کرم خوردہ اور تراشیدہ پاکستان جو 1971 میں مزید تقسیم ہونے والا تھا، کے مزید سکڑاؤ پر منتج ہوا۔140 کی دہائی میں لیگ اور کانگریس کی انتہائی پیچیدہ اور تہہ در تہہ سیاست پر ترمیم پسند تناظرات سے، معیاری رجعت پسندانہ موقف سے اس قدر ٹھوس اور اہم طریقے پر مختلف ہیں کہ وہ اس تاریخ کی بعض مبادیات کے بارے میں بھی فکرمندی پیدا کر دیتے ہیں۔ تقسیم کی سیاست کے بارے میں کچھ بڑے غالب مفروضات کو چیلنج کرنے اور تاریخی سچائیوں کی تعمیر نو کا تقاضا کرنے کیلئے مضبوط بنیادیں موجود ہیں۔رابنسن نے عائشہ جلال کے کام کے، پاکستان بننے میں جناح صاحب کے کردار کے رجعت پسند نظریاتی تعبیر، بننے کے امکان اور پسندیدگی کا اظہار کیا ہے۔ (70) تاریخ کے علم میں زیادہ دسترس کے ساتھ اور زیادہ اہم طور پر، تقسیم کی تاریخ کے روایتی اور حقائق پر پردہ ڈالنے والے، نقطہ نظر کو اپنانے کے ارام اور طمانیت کو ترک کرنے کی ہماری آمادگی کے پیش نظر آدمی یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ کانگریس اور لیگ دونوں کی تقسیم کی سیاست کے ترمیم پسند متون، رجعت پسندانہ تاریخ کی پہچان حاصل کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔

یہ بات ناقابل انکار ہے کہ ہمارے علم کی موجودہ سطح پر تمام شکوک کا جواب نہیں دیا جا سکتا، اور پھر،، دیئے جانے والے تمام جوابات بذات خود شک وشبہ سے بالاتر بھی نہیں ہیں، مثال کے طور پر قرارداد لاہور اور جناح کی سیاسی زیرکی کے بارے میں جلال کا بیان کچھ شکوک چھوڑ جاتا ہے۔قرارداد کے الفاظ کے بارے میں 'دھندلے پن' اور ابہام کو مطلق طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ عام طور اس کے شعوری طور پر دھندلے ہونے کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے۔جلال اس موقف سے بھی ذرا آگے جاتی ہیں اور اس پر جناح کی 'مضبوطی' اور سیاسی حکمت ہونے پر زور دیتی ہیں۔ شعوری دھندلے پن اور جناح کی زیرکی کے مفروضے قدرے مشکوک نظر آتے ہیں۔ غالباً یہ قرارداد ابتدائی طور پر مبہم نظر آتی تھی، جیسا کہ ہم نے اوپر بحث کی ہے، لیکن ہم نے یہ دیکھا ہے کہ پریس اور عوام نے جلد ہی اسے مطالبہ پاکستان سے مشابہہ قرار دیا۔جناح نے اس نقطہ نظر کو ختم

کرنے کیلئے کچھ نہیں کیا، یہاں تک آخر کار تمام لوگوں کے نزدیک کانگریس برطانویوں اور بلاشبہ لیگ کے بہت سے ارکان اور حامیوں کے نزدیک، سوائے غالباً خود جناح اور ان کے رازداروں کی ایک چھوٹی سی ٹولی کے۔ اس کا واضح مطلب ایک علیحدہ مسلم وطن تھا۔ قرارداد کے اندر خود مختار، آزاد اور مقتدر اعلیٰ کے الفاظ کی تشریح کسی طرح بھی اس سے مختلف نہیں کی جا سکتی۔ ایسی مشابہت کو تسلیم کیا بلکہ اس کا خیر مقدم بھی کیا(71) یہ بات سوچنا احمقانہ ہے کہ کانگریس اور برطانوی راج آخر کار وہ پاکستان کو جناح اور لیگ پر تھونپ دینے کو ممکن پاتے۔

جوابی طور پر، یہ چیز جناح کی سیاسی حکمت عملی کی قوت اور مضبوطی پر شدید شکوک وشبہات پیدا کرتی ہے۔

اگر، ایک کانفیڈرل یا فیڈرل ڈھانچے کے اندر (جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، وہ کیبنٹ مشن پلان کے تحت وفاقی سکیم کو قبول کرنے پر بالکل تیار تھا) ایک متحدہ ہندوستان۔ جو مثالی طور پر ایک ہندو اور ایک مسلم اکائی پر مشتمل ہو، بخلاف مکمل علیحدگی کے تصور کے اس کے مسلم مفادات کے زیادہ سے زیادہ حصول کے حتمی سیاسی نصب العین کے پیش نظر رکھا جائے، تو آدمی کو، قرارداد کے گرد گھومتی، اس کی ساری سیاسی حکمت عملی کی منطقی بنیاد پر سوال اٹھانا پڑتا ہے۔ جناح کی سیاست کے بارے میں کوئی حتمی فیصلہ اس وقت تک نہیں دیا جا سکتا، جب تک کہ ہم اس پوزیشن میں نہ ہوں کہ ان کے سیاسی انتخابات کے اندر تقسیم کے کلیے کی ٹھیک ٹھیک جگہ کا تعین کر سکیں۔ کیا وہ تقسیم کے بغیر ایک حل کی ترجیح کے باوجود، کھلا رکھنا چاہتے تھے؟ صرف ایسے سوالات کے جوابات ہی اس کی ناکامی کا صحیح پیمانہ مہیا کر سکتے ہیں۔ تاہم اگر تقسیم کے علاوہ کوئی حل تلاش کرنے کی ان کی حکمت عملی کی غایت کو تسلیم کر لیا جائے، جو بلاشبہ ہم یقین کرتے ہیں کہ ایسا ہی تھا، تو قرارداد لاہور سے لے کر، تقسیم کے ہونے سے اس انداز سے کھیلنے کو جاری رکھنا جس طرح اس نے رکھا، جناح کیلئے نسبتاً ایک مشکوک اور خود شکست دینے والی چال لگتی ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، اس بات کا بہت امکان نظر آتا ہے کہ قرارداد نے، مسلم اکثریتی علاقوں کے علیحدگی کے حق کے اس کے مطالبے سے، مسلم قومیت کی پذیرائی حاصل کرنے کی کوشش کی۔ آدمی جس طرح ابہام کی بھی بات کرے، یہ قرارداد، مسلم اکثریتی علاقوں کے علیحدہ ہونے اور آزاد ریاستیں تشکیل دینے کی حق کے بارے میں مبہم محسوس نہیں ہوتی۔ اس حق کی پذیرائی سے واضح طور پر حاصل ہونے والے سیاسی

سرمائے نے، جناح کو ایک بات پر آمادہ کیا کہ وہ تقسیم کے مفہوم میں لیگ کی پاکستان کے ساتھ وابستگی اور عہد کے بارے میں تقریباً آفاقی مفروضے کو رد نہ کریں۔ اگر تقسیم ایک ناپسندیدہ امکان ہوتا، تو یہ چالیں اس کے حصول کا خطرہ اپنے اندر رکھتی تھیں، کانگریس اس انتہائی پر پیچ مسئلے کا آسان ترین اور لہذا سب سے زیادہ ترغیب دہندہ حل یعنی مسلم لیگ اور مسلمانوں کا کاٹ کر ہندوستان سے باہر کر دینے کا حل تلاش کر رہی تھی۔ ٹھیک اس شدید امکان کے خلاف اقلیتی علاقوں کے مسلمانوں کے مفادات کا تحفظ نہ کرنا اچھے سیاسی شعور اور بصیرت کے فقدان کو ظاہر کرنا۔ یرغمال کا نظریہ، ایک بعد میں آنے والے خیال سے زیادہ کچھ نہ تھا۔ ایک بعد کی دلیل جو متعلقہ اقلیتوں کو کچھ نفسیاتی تسکین پہنچانے کیلئے سوچی گئی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقلیتی علاقوں کے مسلمانوں کے مطالبات کو اکثریتی علاقوں کے ان کے ہم مذہبوں کے مطالبات کے ساتھ کھلے بندوں اور واضح طور پر منسلک کرنے کی کوشش میں قرارداد لاہور ایک زیادہ بڑا سیاسی حربہ پختگی اور بصیرت مہیا کر سکتی تھی۔ اکثریتی علاقوں کے علیحدگی کے حق کے مطالبے کے ساتھ ساتھ، کیا یہ قرارداد، تقسیم سے گریز کرنے والے ایک حل کیلئے تمام ہندوستانی مسلمانوں کے مفادات سے متعلق ایک ترجیح کا اظہار نہیں کر سکتی تھی؟ جب جناح نے اپنے افسوس کا لارڈ ماونٹ بیٹن کے سامنے اظہار کیا، 1947ء میں کیبنٹ مشن پلان پر دوبارہ غور کرنے میں اپنی ناکامی، پر اور مزید کہا: ـــــ یہ واضح تھا کہ کانگریس نہ تو اس کے الفاظ اور نہ ہی روح کے مطابق اس منصوبے پر عمل کرنے کا ارادہ رکھتی تھی، (72) تو گویا اس میں اپنی حکمت عملی کی ناکامی کا خاموش اعتراف اور ساتھ ہی ساتھ افسردگی کا بھی ایک شائبہ تھا۔

آدمی جناح کے ایک خفیہ طریقے کو اختیار کرنے کے بارے میں ان کی حتمی منطق پر حیران ہوتا ہے۔ تقسیم نہ چاہنا اور اس کے باوجود تقسیم کے خطرے کو ملک پر لٹکتی ہوئی تلوار کے طور پر استعمال کرنا، یہاں تک کہ بہت بعد میں اسے ترک کرنا پڑا۔ کیا ہوتا اگر وہ ہندوستان کے تمام مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ کے اپنے اصل مطالبات کے ساتھ کانگریس کا سامنا کرتے۔ تقسیم کے اختیار کو کھلے بندوں مسترد کرتے ہوئے اور معمول کے مطابق اپنا 'طویل' آہستہ کھیل کھیلتے ہوئے؟۔ اگر تقسیم لیگ اور جناح کیلئے کبھی کوئی انتخاب نہیں تھا، تو کیا کانگریس اور برطانوی 1940 کی دہائی کے نصف آخر کے تبدیل شدہ حالات میں بھی اسے اتنا آسان پاتے جتنا انہوں

نے پایا کہ وہ اسے برطانوی ہندوستان کے آٹھ کروڑ مسلمانوں پر زبردستی ٹھونس دیتے؟ اس غیر محفوظ اور خطرناک جوئے کی بجائے، جو 'پوکر' کی خصوصیات ہے، جناح کے لئے کیا، بہتر نہ ہوتا کہ وہ کانگریس کی مہارت اور طاقت کا مقابلہ شطرنج کے کھلے کھیل میں کرتے؟ اس صورت میں شاید یہ پیچھے کو نگاہ ڈالنا ہمارے حق میں ہوتا۔

جب ترمیم پسندوں کی کوششوں کو بلند کر کے رجعت پسندی کی سطح پر لایا جائے گا، تو اس طرح کے مسائل ہمیں بحث مباحثے میں الجھائیں گے۔ اس اثنا میں، ترمیم پسند نظریہ اس ریاست کے بنیادی جواز پر سوال اٹھاتا رہے گا، پاکستان کے باپ، قائداعظم کے ہاتھوں وجود میں لائی گئی۔

باب 7

مسلم رابطہ عوام مہم: سیاسی تحریک کی حکمت عملی کا جائزہ

مشیر الحسن

معاہدہ لکھنؤ 1916 کے وقت سے لے کر انڈین نیشنل کانگریس کی قیادت نے بڑے بڑے سیاسی اور آئینی مسائل پر کسی اتفاق رائے پر پہنچنے کی خاطر، مٹھی بھر مسلمان سیاستدانوں کے ساتھ گفت وشنید کرنے پر بے چینی کا اظہار کیا۔ ایسی گفت وشنید کی منطق کا منبع یہ یقین تھا کہ ہندوستانی مسلمان اپنی الگ سیاسی شناخت کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ ان کے مفادات، ہندوستانی معاشرے کے دیگر گروپوں سے مختلف تھے۔ کچھ خاص مراعات اور تحفظات کے حقدار تھے۔ وہ سیاسی زبان جس میں ایسی گنجائش کا اظہار کیا گیا، اور معاشرے کے اس تصور کی پذیرائی سے حاصل شدہ توانائی کا لازمی طور پر یہ مطلب تھا کہ اس حوالے کی شرائط ہی فرقہ ورانہ مسئلے کے پائیدار حل کے راستے میں رکاوٹ تھیں۔ ساتھ ہی ساتھ ایسے مسلم سیاستدانوں سے جن کی تنظیمی بنیاد اور سیاسی قد کسی طرح بھی مانا ہوا نہیں تھا، گفت وشنید کر کے کانگریس نے پورے معاشرے کے ترجمان ہونے کے استحقاق کو قائم کر لیا۔ جو کہ ایک ایسی شناخت تھی جو بڑی حد تک ان تنظیمی اور سیاسی قیادت نے اپنے آپ کو بڑی محنت سے ڈھالا ہوا تھا۔ بجائے ان نام نہاد رہنماؤں کو ایک ایسی صورت حال پر مجبور کرنے کے، جس میں انہیں گویا کہ اپنی مضمر حمایت کا اظہار کرنا پڑتا۔ کانگریس نے مسلسل ایسی کشاکش کے حالات پیدا کرنے سے انکار کیا، ایک واضح خواہش کی وجہ سے کہ قومی تحریک کی مربوط اور متحدہ نوعیت کمزور نہ ہو، اور اس خوف سے بھی کہ ایسی کشاکش کے نتائج ایک تفریق کو ظاہر کریں گے جو اتنی گہری ہوگی کہ اس کا علاج کرنا مشکل ہوگا۔ کیونکہ قومی استحکام

کانگریس کا اہم ترین سیاسی دعویٰ تھا، لہذا ایسی کشاکش سے اجتناب لازمی تھا۔

1922-23 میں کانگریس خلافت اتحاد کی ڈرامائی ناکامی، فرقہ ورانہ تنظیموں کے احیا، اور خلافت اور عدم تعاون کی تحریکوں کے نتیجے میں وسیع پیمانے پر ہندو مسلم فسادات کے دوبارہ ابھرنے نے، اس مسئلے سے جسے فرقہ ورانہ مسئلے کا نام دیا گیا، نمٹنے کے طریقہ کار کی کمزوریوں کو نمایاں کر دیا۔ کچھ ہم عصر تبصرہ کاروں نے اس یقین کا اظہار کیا کہ 'مذہبی جذباتیت کی ناقابل بھروسہ بنیادوں پر، ہندو مسلم اتحاد کا مصنوعی طور پر سیمنٹ لگا دیا گیا۔ کیمونسٹ پارٹی آف انڈیا کے منشور نے یہ بیان کیا کہ، موجودہ تباہی ایسی غلط طور پر شروع کی جانے والی تحریک کا ظاہر و باہر نتیجہ تھی'۔ ایک دوسرے منشور نے یہ رائے ظاہر کی، کانگریس کے پروگرام کو تمام جذباتی لبادوں کو اتارنا پڑے گا۔۔۔ وہ مقصد جس کیلئے ہندوستان کے لوگ لڑیں گے، میسوپوٹیمیا، عرب یا قسطنطنیہ کے نامعلوم علاقوں میں کہیں تلاش نہیں کیا جانا چاہئے، بلکہ اسے ان کے قرب و جوار میں۔ ان کے جھونپڑیوں میں، زمین پر اور کارخانے میں ڈھونڈا جانا چاہیئے۔ بھوکے انسانوں سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ ایک مجرد نصب العین کیلئے لامحدود وقت کیلئے لڑیں گے۔ (1) بعد میں خلافت کے دنوں کے جذبے کا احیا کرنے کیلئے وسیع پیمانے پر تشہیر کی گئی اتحاد کی کانفرنس اور جلدی میں کیے گئے معاہدوں کے ذریعے فرقہ ورانہ تعطل کو حل کرنے میں ناکام رہے، ایسا ہی انجام ہوا انڈین نیشنل پیکٹ نامی معاہدے (1923) کا، سی آر داس پیکٹ (1923) کا، اور نہرو کمیٹی رپورٹ (1928) کا، (2) اسی طرح برت رکھنے کی شکل میں گاندھی کی رام۔ رحیم پیش قدمیاں، جیسا کہ 1924 کے کوہاٹ کے فسادات کے دوران اختیار کی گئیں، زوال پذیر فرقہ ورانہ تعلقات کو بہتر نہ کرسکیں۔ (3) مسلم حمایت کو اپنی طرف کھینچنے کا مسئلہ بھی کانگریس کے اندر ایک موضوع بن گیا۔ ایم اے انصاری کو، جس کی اپنی فرقہ ورانہ مصالحت کیلئے کوششیں قابل ذکر تھیں، خط لکھتے ہوئے گاندھی نے 1930 کے اوائل میں اعتراف کیا کہ ہندو مسلم مسئلے کو، اس طریقے سے جو ہم نے اب تک اختیار کیا ہے، مختلف طریقے سے لینا پڑے گا۔ اس طرح جس طرح کہ اس وقت ہے، سیاسی قوت سے نہیں، بلکہ ایک یا دوسرے کے، تمام حالات میں منصفانہ طرز عمل اختیار کرنے سے۔ (4) کانگریس کی ناکامی کے زیادہ صحیح ادراک میں، موتی لال نہرو نے یہ کہا کہ باہمی مراعات پر مبنی کلیوں کی کوئی بھی مقدار ہمیں ہندو مسلم اتحاد کے اس سے زیادہ قریب نہیں لے جائے

گی جتنے کہ اس وقت ہم ہین، اس نے اپنی بات جاری رکھتے ہوئے کہا، یہ میرا پختہ یقین ہے کہ ہندو مسلم اتحاد تبلیغ کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ ہمیں اسے اس طریقے سے پیدا کرنا پڑے گا جو اسے اس طرح تکمیل تک پہنچائے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں سے کسی کو بھی یہ احساس نہ ہو کہ وہ اتحاد کیلئے کام کر رہے ہیں۔ ایسا صرف معاشی بنیادوں پر، اور غاصب سے آزادی کی جنگ کے عمل میں ہی کیا جا سکتا ہے۔(5)

موتی لال کا کلیہ، اس کے بیٹے جواہر لال کے کلیے کے قریب تھا لیکن یہ زیادہ تر کانگریسی رہنماؤں کی سوچ کی عکاسی نہٰں کرتا تھا، جو اس یقین پر جمے ہوئے تھے کہ مسلمانوں کے ساتھ صلح کرنے کا سب سے یقینی اور غالباً سب سے آسان طریقہ ان امور پر تضادات طے کرنا تھا: مخلوط بمقابلہ جداگانہ انتخابات، قانون ساز اداروں میں نششتوں کی تخصیص، خصوصاً بنگال اور پنجاب کے مسلم اکثریتی صوبوں میں، ان صوبوں میں جہاں مسلمان اقلیت میں تھے، انہیں وزن دینا، سندھ کی بمبئ پریزیڈنسی سے علیحدگی، اور شمال مغربی سرحدی صوبے میں اصلاحات کا متعارف کروانا۔ ان مطالبات کے گرد گھومنے والی کشاکشوں کا حل آسان نہیں تھا۔ جیسا کہ (دسمبر1928 میں) آل پارٹیز نیشنل کنونشن کے مذاکرات سے اور لندن میں راؤنڈ ٹیبل کانفرنس سے واضح تھا۔ لہذا اس فرقہ ورانہ تعطل کو حل کرنے مسلمانوں کو کانگریس کے حلقے میں کھینچنے اور مسلمان سیاستدانوں سے بالا بالا عام مسلمان ووٹروں تک پہنچنے کیلئے ایک نئے نقطہ نظر کی ضرورت محسوس کی گئی۔ اس کیلئے پہلے کانگریس ورکنگ کمیٹی (cwc) کی طرف سے کی گئی، جس کا اجلاس 27-8 فروری 1937 کو، مسلم رابطہ عوام کے منصوبے پر بحث کرنے کیلئے واردھا میں ہوا۔ نہرو نے پہل کی اور 31 مارچ 1937 کو صوبائی کانگریس کمیٹیوں کو یوں آمادہ کیا:

"مسلم کانگریسی ارکان کا اندراج کرنے کیلئے ایک خصوصی کوشش کرنا، تاکہ آزادی کیلئے ہماری جدو جہد اس سے بھی زیادہ وسیع البنیاد ہو سکے جتنی کہ یہ اب ہے، اور مسلم عوام اس میں زیادہ نمایاں حصہ لیں جوان پر واجب ہے۔ بلاشبہ جب ہم آزادی اور غربت اور بیروزگاری کے خاتمے کے اہم مسئلے پر نگاہ کرتے ہیں، تو ملک میں موجود مسلمان، سکھ، ہندو، یا عیسائی عوام کے درمیان ہوتے ہیں جب ہم اوپر کے طبقے کے مٹھی بھر لوگوں کے حوالے سے سوچتے ہیں۔(6)

اکتوبر 1937 کے کانگریس کے اجلاس نے نہرو کے منصوبے کی منظوری دے دی اور یہ

واضح کیا کہ اس کا مقصد اقلیتوں کے مذہبی، لسانی، اور ثقافتی حقوق کا تحفظ کرنا تھا، تاکہ قوم کی سیاسی، معاشی اور ثقافتی زندگی میں ان کی شرکت کو یقینی بنایا جاسکے۔(7)

رابطہ عوام مہم کو منظّم کرنا

1937 کے انتخابات جن میں کانگریس نے مسلم حلقوں میں بہت کمزور کارکرگی کا مظاہرہ کیا کے بعد شروع کی جانے والے مسلم رابطہ عوام کا منصوبہ، کانگریس کی پچھلی تحریکی مہمات سے کئی لحاظ سے مختلف تھا۔ آغاز کرتے ہوئے، یہ تازہ مفروضات کے ایک ایسے سلسلے پر مبنی تھا، جس نے مختصر مدت کے سیاسی مفادات کی خاطر مٹھی بھر مسلمان سیاستدانوں کے ساتھ گفت وشنید کرنے کے موثر ہونے پر سوالات اٹھائے۔ نہرو نے کہا' ہم نے بہت طویل عرصے تک فرقہ ورانہ رہنماؤں کے ساتھ معاہدات اور سمجھوتوں کے حوالے سے سوچا ہے، اوران کی پشت پر عوام کو نظر انداز کیا ہے، اس نے اسے بے اعتبار ہو چکی، حکمت عملی قرار دیا، اور یہ امید ظاہر کی کہ کانگریس اس کی طرف دوبارہ رجوع نہیں کرے گی۔(8) مساوی طور پر مغالطے سے بالاتر طریقے سے پہلے کے مذہبی سیاسی اقدامات کو مسترد کر دیا گیا، مثال کے طور پر مسلم عوام کے ساتھ براہ راست رابطہ کرنے کے حق میں خلافت کے مقصد کی حمایت کو۔1937 کے انتخابات کے رجائی تجزیے بعض اسے گمراہ کن کہیں گے۔ کی بنیاد پر کانگریس کی اعلیٰ کمان نے یہ محسوس کیا، کہ اگر پارٹی ہندوؤں کی ایک بڑی اکثریت کی حمایت حاصل کرسکتی ہے، تو یہ مسلمانوں کی حمایت بھی حاصل کرسکتی ہے۔ انتخابی مہم کے دوران تجزیے نے اس رجائیت کو تقویت بخشی۔ راجندر پرشاد اور نہرو دونوں اس بات کے قائل تھے کہ بہت سے صوبوں میں مسلمانوں کے اندر کانگریس کی پالیسیوں کیلئے کافی پسندیدگی پائی جاتی تھی۔(9) تاہم مختلف عوامل سے مجبور ہونے کی بنا پر کانگریس ان کی پوشیدہ ہمدردی کو روبہ عمل نہ لا سکی، اوراس نئی دلچسپی اور بیداری سے فائدہ نہ اٹھا سکی۔(10) لہٰذا، اس کا علاج اس کے پروگرام کی تشریح اور تشہیر کرنا تھا، غریب مسلم دیہاتیوں پر یہ تاثر چھوڑنا تھا کہ کانگریس کے سیاسی نظام کے تحت وہ خسارے میں نہیں رہیں گے، کیونکہ ان کے مفادات ہندوؤں کے غریب طبقات کے ساتھ مماثل تھے، اورانہیں یہ پیغام دینا تھا، کہ ان کے حقیقی رہنما کانگریسی رہنما ہیں یہ پیغام دینا تھا ، کہ ان کے حقیقی رہنما کانگریسی رہنما ہیں، نہ کہ مسلم لیگ کے زمیندار اور وکیل۔ ایک حد تک مضبوطی

سے جمے رہنے سے یہ عوام کو مسلم لیگ سے توڑ سکتی اور انہیں قوم پرستانہ حلقے میں لاسکتی تھی۔

31 مارچ 1937 کو نہرو نے مسلمانوں کے ساتھ زیادہ سے زیادہ رابطوں کی ضرورت، پر اپنے خیالات پیش کئے اور کانگریس کمیٹیوں کو مسلمانوں کے اندراج پر توجہ مرکوز کرنے کی ہدایت کی، اور دیہاتی اور شہری علاقوں میں رہنے والے مسلمان عوام کے ساتھ بڑھتے ہوئے رابطوں کے کام کو اپنے ہاتھ میں لینے کیلئے کمیٹیوں کی تشکیل کی تجویز پیش کی۔(11) آل انڈیا کانگریس کمیٹی (AICC) نے، مسلمانوں سے متعلقہ سرگرمیوں کو کنٹرول اور ان کی رہنمائی کرنے کیلئے، اخبارات کے مضامین اور پمفلٹوں کے ذریعے کانگریس کے پروگراموں کر تشہیر کرنے کیلئے اور کانگریس مخالف پروپیگنڈا کا جواب دینے کیلئے ایک سیل قائم کیا۔ نہرو کے ایک انتہائی قابل اعتماد نائبین میں سے ایک کنور محمد اشرف، کو سیل کو چلانے کیلئے کہا گیا۔ نہرو کی مارکسزم کی زبان سے متاثر ہو کر اشرف نے، اس احساس کے ساتھ کہ، ہم ایک تازہ عوامی جدوجہد کی دہلیز پر ہیں اور اس یقین کے ساتھ کے' کانگریس کی طرف سے چلائی گئی کوئی بھی دیانتدارانہ اور مستقل مزاجانہ سامراج مخالف جدجہد مسلم عوام کو جناح اور احیایافتہ مسلم لیگ کے بڑھتے ہوئے اثر سے توڑے گی اس پیشکش کو قبول کر لیا۔ (12) یہ مہم بہت دھوم دھڑکے سے شروع کی گئی۔ پولیٹیکل اینڈ اکنامک انفرمیشن ڈیپارٹمنٹ کے سیکرٹی کی حیثیت سے، توانائیوں سے بھرپور اشرف دیہات کے دورے پر نکل گئے، بیشمار اجلاسوں سے خطاب کرے ہوئے، جن میں انہوں نے رابطہ عوام کے پروگرام کو کانگریس کی تاریخ میں ایک فیصلہ کن مرحلہ قرار دیا۔ (13) انہوں نے کانگریس کے لوگوں کو وارڈ اور محلّہ کی کمیٹیاں بنانے کے ترغیب دی، جو عوام کی روز مرّہ کی جدو جہد کو آگے بڑھائیں اور انہیں مشوراہ دیا کہ وہ کانگریس کے پروگرام کی بنیاد پر کسانوں، صنعتی مزدوروں اور بے روزگاروں کو منظّم کریں، (14)

اشرف نے ایک کلیتہً نمایاں سیاسی اور سماجی شخصیت کے ساتھ مسلم قومیت کے تصور کو چیلنج کیا، ان کے مطابق بنیادی تضاد مسلم رہنماؤں کے طبقاتی مفادات اور مسلم عوام کے معاشی اور سیاسی مطالبات کے درمیان تھا، 'مذہبی نقطہ نظر ہندوستانی مسلم معاشرے میں اس بنیادی تقسیم کو دھندلانے کیلئے وضع کیا گیا۔ (15) مارکسی اصلاحات کو آسانی سے استعمال کرتے ہوئے اشرف نے اس تصور کو ختم کرنے کی کوشش کی کہ ہندوستانی مسلمان اپنے طور پر آزادی حاصل کر سکتے ہیں

اور ایک مضبوط اور منظّم قومیت کی تعمیر کر سکتے ہیں۔اس کی رائے میں سیاسی تجربہ یہ ثابت کرتا تھا کہ کوئی قومیت اپنی قوت قومی جدوجہد سے، نا کہ اپنے آپ کو قومیتی بنیاد پر منظّم کرنے سے تعمیر کر سکتی ہے۔سیاست لازمی طور پر طبقاتی مفادات کے تابع ہوتی ہے اور طبقاتی تفریق کو دھندلانے کی کوششیں استحصال زدہ عناصر کو دبانے پر منتج ہوں گی۔(16) ہندوستان میں استحصال زدہ اور غریب عوام کی سامراج مخالف جدوجہد لازمی طور پر ناقابل تقسیم تھی، اور اسے ایسی علیحدہ سیاسی تنظیموں کی بنیاد پر جاری نہیں رکھا جا سکتا تھا۔ جو کسی مخصوص قومیت کے اندر کام کر رہی ہوں،۔ ہندوستانی مسلمانوں کو کانگریس کے شورش پسندانہ اور تنظیمی کام میں حصہ لے کر اس جدوجہد میں شامل ہونا چاہئے۔اس کانگریس میں جو ہندوستانی استحصال زدہ عوام کی واحد مشترکہ تنظیم ہے، جو اس جدوجہد کی تعبیر اور اسے منظّم کرتی ہے،(17)

نہرو نے اشرف کی پر مشقت کوششوں کی پشت پناہی کی، اور وہ اپنے معمول کی صلاحیت اور خود اعتمادی کے ساتھ مسلم لیگ کے پروپگنڈے کا مقابلہ کرنے کیلئے نکل کھڑا ہوا، تمام فرقہ ورانہ رجحانات کا مقابلہ کرنے کیلئے کانگریس کے نظریاتی پیغام کو اردو جاننے والے عوام تک پہنچانے کیلئے ایک اردو جریدہ کا آغاز کرنے کیلئے اپنی حمایت کا اعلان کیا،(18) اور جناح کے اس الزام کا جواب دیا کہ کانگریس کی رابطہ عوام کی پالیسی خطرناک نتائج سے پر ہے(19) اس مہم کو بڑھاوا دینے اور اسے بہت ضروری جواز مہیا کرنے کیلئے، نہرو نے جھانسی۔جلاؤن۔میر پور ضمنی انتخابات کی طرف متوجہ ہوئے، جہاں نثار احمد خان شیروانی کو مسلم لیگ کی طرف سے مخالف امیدوار رفیع الدین احمد کے مقابلے میں کھڑا کیا گیا تھا۔اس انتخاب کو اہمیت اس لئے دی گئی کیونکہ نہرو کے مطابق شیروانی کی فتح کانگریس کی تحریک کو مضبوط کرے گی اور فرقہ واریت کے خلاف اس کی جنگ کو زبردست محرک عطا کرے گی۔اس نے 30 جون 1937 کو شیروانی کو لکھا 'میں آپ کو بتانا چاہتا ہوں کہ ہم آپ کی انتخابی مہم کو انتہائی اہم سمجھتے ہیں اور مجھے امید ہے کہ آپ اور بندھیل کھند کے تمام کانگریسی اس حقیقیت کا دراک کریں گے اور اس سلسلے میں اپنی پوری پوری کوشش کریں گے۔(20) نہرو نے رفیع احمد قدوائی کو انتخابی مہم کا انچارج مقرر کر دیا اور دوستوں اور سیاسی ساتھیوں کو انتخابی مہم میں حصہ لینے پر آمادہ کیا اور انہیں خلوص سے کام کرنے، اور اپنی تمام توانائی اس انتخاب میں صرف کر دو، کی ترغیب دی۔(21) وہ توانائی تحریک اور باتدبیری جس کا مظاہرہ نہرو

نے کیا یقیناً قابل ذکر تھی۔

اگرچہ شیروانی ہار گئے اور لیگ اپنی غیر متوقع جیت پر خوشیاں منانے لگ گئی، لیکن نہرو مایوس نہیں ہوا۔ اس نے ان چند فوائد کی طرف اشارہ کیا جنہوں نے کانگریس کے وقار اور مضبوطی میں اضافہ کیا: کانگریس نے کئی سالوں کے بعد ایک مسلم نشست پر الیکشن لڑا۔ اس کے امیدوار نے جھانسی اور اورائی میں ووٹوں کی اکثریت حاصل کی، جو اس حلقے کے تیں اضلاع مین سے دو تھے،۔ اور کسانوں کے دیہاتی ووٹ تقریباً تمام کے تمام کانگریس کو ڈالے گئے۔ ان وجوہات کی بنا پر بندھیل کھند الیکشن اس وقت کے انتہائی حوصلہ افزا شگوفوں میں سے ایک تھا۔ یہ کانگریس کی عوام میں، ہندو اور مسلمان دونوں میں لازمی بڑھوتری کی طرف اشارہ کرتا ہے،(22) گاندھی نے نہرو کی رجائیت میں یہ وضاحت کرتے ہوئے شرکت کی، کہ یہ الیکشن ہزیمت ،نہیں بلکہ ایک باعزت شکست، جو اس امید کو بڑھاوا دیتا ہے کہ اگر ہم مستقل مزاجی سے آگے بڑھتے رہیں تو ہم کانگریس کے پیغام کو موثر طریقے سے مسلمانوں تک پہنچا سکتے ہیں،(23)

کچھ لوگوں نے یہ پیش گوئی کی کہ اس الیکشن کا نتیجہ رابطہ عوام کے پروگرام کو خطرے میں ڈال دے گا۔ تاہم ایسے اندیشے بلا جواز تھے، کیونکہ ملک کے بعض حصوں سے آنے والی رپورٹوں نے ایک غیر متوقع پر ساز گار ردعمل کا اشارہ دیا، جس نے نہرو کو یہ اعلان کرنے پر آمادہ کیا کہ مسلم عوام کے ساتھ رابطے بڑھانے کی ہماری کوششیں مسلسل حوصلہ افزا ردعمل حاصل کر رہی ہیں'(24) جو چیز نہرو کی خوشی اور بہت سے لوگوں کی حیرت کا باعث بنی وہ ان نئے شامل ہونے والے گروپوں، جیسا کہ اصرار، خدائی خدمتگاروں اور سوشلسٹوں کا جوش و جذبہ تھا۔ انہوں نے ان رہنماؤں کی پشت پناہی کے ساتھ جو بعض علاقوں میں خاصا اثر رسوخ رکھتے تھے اور قوم پرست سیاست کے ساتھ اپنے تعلق اور اس میں شرکت کیلئے معروف تھے، رابطہ عوام کی مہم کی شمال مغربی سرحدی صوبے اور پنجاب میں قیادت کی ان میں شامل مغربی سرحدی صوبے اور پنجاب میں قیادت کی۔ ان میں شامل تھے۔ خان عبدالغفار خان اور ان کے بھائی خان صاحب، سیف الدین کچلو، جو رولٹ ستیہ گرہ کی شہرت رکھتے تھے، محمد عالم، خلیفہ فضل دین اور بابو محمد دین۔ ان کی موجودگی مئی 1937 کے اوائل میں ہونے والے اجلاس میں بھی دیکھی گئی تھی، جب پنجاب میں پہلے پہل رابطہ عوام کی کمیٹیاں تشکیل دی گئی تھیں۔(26) آنے والے ماہ میں منعقد ہونے والے اور اشرف

اور سجاد ظہیر کی طرف سے خطاب کی جانے والی کانفرنسوں کے ایک سلسلے کا، بہت سے مسلمانوں پر سازگار اثر ہوا، لاہور میں ایک ایسے اجتماع سے متاثر ہوکر پنجاب کی صوبائی کانگریس کمیٹی (Pcc) نے ،مسلمانوں کو کانگریس کی طرف راغب کرنے کیلئے ، متعدد ایسے اجلاس میں منعقد کرنے کا فیصلہ کیا۔(27) ایسی منظم سرگرمی پنجاب یونینسٹ پارٹی اور مسلم لیگ کیلئے خطرے کا مفہوم اپنے اندر رکھتی تھی۔ وہ اپنی سیاسی بنیاد کو محفوظ رکھنے کیلئے ایک جوابی حملے کا آغاز کرنے کیلئے اکٹھی ہو گئیں۔(28) ان کا ردعمل شمال مغربی سرحدی صوبے اور پنجاب میں رابطہ عوام پروگرام کی قوت اور مقبولیت کی عکاسی کرتا تھا۔

متحدہ صوبہ جات (یوپی) میں رابطہ عوام پروگرام نے ان مقامات پر مسلمانوں کو متاثر کیا، جیسا کہ علی گڑھ، لکھنو، الہ آباد، بدیوان، پرتاپ گڑھ، غازی پور، اور مظفر نگر ضلع میں شملی ، جبکہ مثلاً جون پور میں، یہ تازہ لہر بلا توجہ نہیں گزر رہی اور ہمیں یقین ہے کہ کانگریس ہمارے لئے عوام تک پہنچنے کا راستہ کھول دے گی۔(29) ایسے گروپوں پر جیسا کہ۔علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے طلبا پر، علمائے دیوبند پر، لکھنو، جون پور اور امروہہ کے شیعوں پر، غازی پور اور مرزا پور کے انصاریوں پر بھی مساوی طور پر سازگار اثر دیکھنے میں آیا۔ جنہوں نے آل انڈیا مومن کانفرنس کی صفوں کو بھر دیا۔(30) یہاں بھی مسلم لیگ نے اپنی پوزیشن کیلئے خطرے کو سونگھ لیا، اور ہیری ہیگ نے ، جس نے بطور یوپی کے گورنر کے میلکوم ہیلی کی جگہ لی، یہ تحریر کیا کہ لیگ کے رہنما مسلمان عوام پر کانگریس کے حملوں پر چونک گئے ، کیونکہ وہ بہت شدت سے محسوس کرتے ہیں کہ اگر قوم کو اپنی انفرادیت کو قائم رکھنا ہے، تو کانگریس کی انہیں جذب کرنے کی کوششوں کی مزاحمت کیلئے کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کرنا چاہئے ،(31) راجہ آف محمود آباد نے اگست 1937 میں خطرے کو محسوس کر لیا اور اپنے سیاسی مشیر محمد علی جناح کو اطلاع دی، کہ کانگریس مسلم عوام تک رسائی کیلئے تمام راستوں کا کھوج لگا رہی ہے اور اس سمت میں اپنی کوششوں کو تیز کر دے گی، لہذا یہ ضروری ہے کہ ہمارے پاس فنڈ ہوں تا کہ ہم کانگریس کی بہت مستعد اور جارح تنظیم سے مماثل کوئی تنظیم سامنے لا سکیں۔(32)

ملک کے دوسرے حصوں میں مسلمانوں کو رکن بنانے کی مہم کامیابی سے ہمکنار ہوئی۔ ہمسایہ دہلی میں رابطہ عوام کی مہم کو چلانے کی بنیاد ان لوگوں کی طرف سے تیار کی گئی فریدالحق انصاری

اور آصف علی جیسے سوشلسٹوں کی طرف سے اور مولوی عبدالمجید اور مولوی احمد سعید جیسے مذہبی علما کی طرف سے، جو رولٹ ستیہ گرہ کے وقت سے کانگریس کے ساتھ منسلک تھے۔ ایک کانگریس رپورٹ نے یہ بیان کیا کہ 'مسلم عوام کے رویے میں ایک نمایاں تبدیلی ہے، اور ان کے اندر بنیادی رکنیت میں بھی اضافہ ہوا ہے۔(33) بمبئی میں منایا جانے والا ایک رکنیت سازی کا ہفتہ 500 مسلمانوں کے کانگریس میں شمولیت پر منتج ہوا۔(34) بہار میں بھی کوششیں مساوی طور پر نتیجہ خیز تھیں، خاص طور پر پٹنہ اور پورنیا میں۔ یہاں کسان سبھائیں، سٹوڈنٹس فیڈریشن، مسلم انڈیپنڈنٹ پارٹی اور جمیعۃ المومنین، رابطہ عوام مہیم کے ہراول دستے میں تھیں۔(35) آخری بات کہ کلکتہ بردوان، اور کومیلا۔ تمام بنگال میں۔ محلّہ اور شہر کی رابطہ عوام کمیٹیوں نے اچھی کارکردگی دکھائی۔ مئی 1937 تک ایک ہزار سے زیادہ مسلمانوں نے کلکتہ کے مضافات کانگریس میں شمولیت اختیار کی۔(36)

جو چیز حقیقتاً قابل ذکر تھی وہ یہ تھی کہ متعدد تنظیمیں جو صوبائی مقامی فرقہ ورانہ اور مذہبی دلچسپیوں کے وسیع دائرے کی نمائندگی کرتی تھیں۔ کانگریس کے ساتھ یگانگت کے موثر اظہار کیلئے رابطہ عوام پروگرام کی حمایت میں آگئیں یہ بات کل ہندوستان تنظیموں کے بارے میں صحیح تھی: حسین احمد مدنی اور کفایت اللہ کے کانگریس کے حامی گروپ کے زیر غلبہ جمیعت العلما 1929 میں قائم ہونے والی، لکھنو، امروہہ بلگرام اور جون پور کے چھوٹے لیکن موثر شیعوں میں اپنی بنیاد رکھنے والی شیعہ پولیٹیکل کانفرنس؛ آل انڈیا اہل حدیث لیگ؛(37) اور علاقائی پارٹیاں اور گروپ جیسا کہ شمال مغربی سرحدی صوبے میں خدائی خدمت گار اور پنجاب اور یو پی میں احرار، اور یو پی اور بہار کے کچھ حصوں میں مومن کانفرنس۔ لکھنو اور جون پور میں مجتہدین کی طرف سے جاری شدہ دو اہم فتاوٰی سے ممکن بنایا جانے والا شیعوں کا اکٹھا کرنے کا کام، ایک شیعہ وزیر حسن کا کام تھا، جس نے یو پی میں شیعہ سنی تعلقات میں رخنہ پڑنے کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے فرقے کو کانگریس تحریک میں شامل کر دیا۔(38) سنیوں کے غلبے والی مسلم لیگ سے دور ہو کر اور 36-1935 میں مدح صحابہ کے تنازعہ پر تشدد ہنگاموں سے تنگ ہو کر، شیعہ یو پی میں کانگریس کی وزارت کی طرف سے بہتر سلوک کی توقع رکھتے تھے۔(39)

15 تا 16 مئی 1937 کو منعقد ہونے والی الہ آبادی کانفرنس ان گروپوں کے کچھ نمائندوں کو

ایک مشترکہ پلیٹ فارم پر لے آئی۔ پس اے ایم خواجہ اور وزیر حسن، جنہوں نے مئی 1936 میں مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کی تھی، اس وقت سے کانگریس کے حلقے میں واپس آگئے تھے، مسلم مذہبی علما جیسا کہ مولانا حفیظ الرحمٰن اور مولانا احمد سعید کے ساتھ ساتھ سجاد ظہیر میاں محمد افتخار الدین، زیڈ۔ اے احمد اور اشرف جیسے کٹر سوشلسٹوں اور کمیونسٹوں کے ساتھ نمودار ہوئے۔ حب الوطنی کا بہت زیادہ جذبہ موجود تھا، جو1930 دہائی کے اوائل کی یاد دلاتا تھا، جب ایم اے انصاری کی طرف سے قائم کی گئی آل انڈیا نیشنلسٹ مسلم پارٹی کی کانفرنسیں ملک کے مختلف حصوں میں منعقد کی گئیں۔ کانگریس کی غیر مشروط حمایت کی باتیں کی گئیں، اور فرقہ ورانہ ہم آہنگی اور بین القوامیتی اتحاد کے موضوع پر کی جانے والی تقاریر نے بہت زیادہ دلچسپی کو ابھارا۔ مسلم لیگ اور اس کی قیادت کے غیر نمائندہ کردار کی طرف اشارہ کیا گیا۔ ان اونچے طبقے کے شرفا۔ پر ان کی رجعت پسندانہ پالیسیوں اور ان کے، جمود اور بزدلی کے نظریات، پر، بہت تنقید کی گئی۔ (40) یہ کانفرنس جس کی ذہنی قیادت اشرف اور آزاد نے کی، ایک قابل ذکر کارنامہ تھا، جس کی مثال صرف ایک خلافت تحریک کے دوران قائم کی گئی تھی، یہ1930 کی دہائی میں کانگریس کیلئے مسلم حمایت کے پہلے منظم اظہار ہونے کے معنوں میں بہت اہمیت کی حامل تھی۔

قیادت اور نمائندگی

مناسب شہادت کا فقدان اس بات کو مشکل بنا دیتا ہے کہ رابطہ عوام مہم کے حامیوں کو ان کے سماجی پیشہ ورانہ، اور سیاسی پس منظروں کے تناظر میں رکھا جائے۔ تاہم ایک سرسری سا جائزہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ زیادہ تر شہری بنیاد رکھنے والے لوگ تھے اور زیادہ تر پیشہ ورانہ طبقات سے تعلق رکھتے تھے: وکلا اور طلبا اور اساتذہ، جو سوشلسٹ اور مارکسسٹ نظریات رکھتے تھے؛ صحافی تھے جیسا کہ پٹنہ میں بنیاد رکھنے والے ایک سرکردہ ہفت روزہ اتحاد کے ایڈیٹر سید علی احمد؛ بمبے کرانیکل، اور مصور کے بالترتیب مدیران سید عبداللہ بریلوی اور محمد نذیر کلکتہ کے ایک سرکردہ اخبار مسلمان کے بانی ایڈیٹر مولانا مجیب الرحمٰن ہندوستان ویکلی۔ جو پہلے لکھنو اور بعد میں دہلی سے شائع ہوتا تھا، کے ایڈیٹر حیات اللہ انصاری اور دہلی کے اخبارات روزنامہ قومی اخبار اور ملت کے مدیران محمد اسماعیل اور محمد جعفری۔ رابطہ عوام قیادت کے کچھ حصے کانگریس کے ساتھ خلافت کے دنوں سے

وابستہ تھے اور آل انڈیا نیشنلسٹ مسلم پارٹی اور کانگریس مسلم پارٹی سے منسلک تھے۔ وہ تنظیمیں جو 1929 کے اوائل سے نہرو رپورٹ کی حمایت حاصل کرنے کیلئے قائم کی گئی تھیں دوسرے اس تنظیم میں2-1930 کی سول نافرمانی کی تحریک کے دوران شامل ہوئے تھے۔

یوپی میں رابطہ عوام کے ابتدائی بلند بانگ مہم کاروں میں متعدد نوجوان اور ذہین وکلا، صحافی، اساتذہ شعرا، اور لکھاری شامل تھے۔ ان میں سے زیادہ تر علی گڑھ یا برطانوی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتہ تھے۔ مارکسزم اور لینزم میں تربیت یافتہ ہونے کی وجہ سے وہ ہندوستانی معاشرے کہ کانگریس کے انقلابی عناصر کے ساتھ اتحاد کے ذریعے انقلابی تبدیلی کے ساتھ ایک مشترکہ عہد کے ساتھ شریک تھے۔ انہوں نے فرقہ واریت کے مارکسی تناظر کو لاگو کرنے کی کوشش کو جو کہ واضح طور پر خلافت کے حامیوں مذہب مائل نقطہ نظر اور انصاری کی نسل کے کانگریسی مسلمانوں کے نقطہ نظر سے مختلف تھا، جن کی ہندو مسلمان مصالحت حاصل کرنے کی کوششیں محض اتحاد کی کانفرنسوں، معاہدوں اور مختصر مدت کے عہد ناموں میں بار آور ہوئیں۔ انہوں نے ان فرقہ ورانہ اقسام کے مسترد کر دیا، جن کے بارے میں ان کا ماننا تھا کہ وہ عوامی جدو جہد میں رخنے پیدا کرنے کیلئے برطانویوں کی طرف سے مسلط کی گئی تھیں، اور وہ مسلم قومیت کے خود ساختہ رہنماؤں کے ساتھ کسی قسم کی مصالحت کو خلاف مقصد سمجھتے تھے۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ کانگریس حمایت کی حقدار کیونکہ یہ تعلقدار نظام کے کاتمے اور دیہی قرضہ جات کی معافی کی حمایت کرتی ہے اور بے زمین لوگوں اور بے روزگاروں کو امداد مہیا کرنے پر زور دیتی ہے۔ اس کے مقابلے میں مسلم لیگ برطانوی حکومت کے ساتھ اتحادی تھی اور مراعات یافتہ طبقات کے مفادات کو پروان چڑھا رہی تھی، لہذا اشرف کے مطابق اس کا حقیقی تضاد، اس حقیقت میں پنہاں ہے کہ چند زمیندار اور رجعت پسند اپنی مراعات کی واپسی کیلئے پسماندہ مسلم عوام کا استحصال کرنا چاہتے ہیں اور بنیادی طور پر ایک رجعت پسندانہ سیاسی نقطہ نظر رکھتے ہیں۔ (41) لہذا محض قومیتوں کو فصیح و بلیغ اور دلکش اصلاحات میں ملبوس امن و آشتی کے ساتھ رہنے کی اپیلوں اور خوبصورت تراکیب پر اتنا زیادہ زور نہیں تھا، بلکہ برطانوی حکومت اور اس کے معاونین کے خلاف کسانوں اور کارکنوں کی جدجہد میں ان کی وحدت اور سالمیت پر تھا۔

وہ مسلمان جو اس موقف کی حمایت کرتے تھے خاصی تعداد میں تھے اور مسلمان اہل دانش

طبقے میں ایک طاقتور نظریاتی جزو کی نمائندگی کرتے تھے، جو ایک ایسی حقیقت ہے جس پر ہندوستانی قوم پرستی کے بہت سے تذکروں میں توجہ نہیں دی گئی۔ ان میں سے نمایاں یہ لوگ تھے، کے ایم اشرف، ریاست الور کے ایک نومسلم جو 1930 کی دہائی میں کانگریس سوشلسٹ پارٹی کے ایک رکن اور کانگریس میں اقلیتوں کے سیل کے انچارج کے طور پر سیاسی طور پر نمایاں ہوئے، زیڈ۔ اے احمد، ایک علی گڑھ گریجویٹ جنہوں نے (37-1936) میں اے آئی سی سی کے اکنامک انفرمیشن ڈیپارٹمنٹ میں بطور سیکریٹری شمولیت اختیار کی اور 1937 سے 1940 تک سی ایس پی کی نیشنل ایز یکٹو کے ایک رکن رہے؛ فریدالحق انصاری، جو ایم اے انصاری کے قریبی عزیز تھے، سی ایس پی کے بانی ارکان میں سے ایک تھے اور دہلی میں رابطہ عوام کمیٹی کے کنوینز تھے؛ فرنگی محل لکھنو کے حیات اللہ انصاری، جو علی گڑھ یونیورسٹی کے ایک گریجویٹ تھے اور 1937 سے 1942 تک کانگریس کے حامی اخبار ہندوستان ویکلی کے مدیر تھے؛ انصار روانی، یہ بھی ایک علیگڑھ گریجویٹ تھے، جنہیں آل انڈیا سٹوڈنٹس فیڈریشن کے 1936 سے 1939 تک بہ یک وقت بانی اور جنرل سیکرٹری ہونے کا اعزاز حاصل تھا؛ وزیر حسن کے بیٹے حسین ظہیر جنہوں نے لکھنو، آکسفرڈ اور ہائیڈل برگ میں تعلیم حاصل کی اور رابطہ عوام مہم کے فعال حامی تھے؛ اور حسن کے بھائی سجاد ظہیر، اور نوجوان شعرا اور لکھاری جیسا کہ کیفی اعظمی، خواجہ احمد عباس، اور علی سردار جعفری جسے 1936 میں ایک سیاسی ہڑتال منظم کرنے پر علی گڑھ یونیورسٹی سے خارج کر دیا گیا تھا۔ اس طرح کے لوگوں کی یوپی میں رابطہ عوام مہم کے ساتھ وابستگی نے اسے ایک انقلابی رخ اور ایک نظریاتی نصب العین دیا، جس کا عوامی تحرک کی اس سے پہلے کی کانگریس کی کوششوں میں فقدان تھا۔(42)

دیوبند کے کچھ علما اور جمعیت العلما کی طرف سے ادا کیا جانے والا حصہ بھی مساوی طور پر اہم تھا۔ جمعیت العلما کی بنیاد دسمبر 1919 میں خلافت تحریک کے جلو میں رکھی گئی، اور کانگریس کے ساتھ کا اتحاد، اگرچہ عدم تعاون تحریک کے نتیجے کے طور پر دباؤ میں رہا، لیکن بڑے پیمانے پر یہ بے خلل رہا۔ یہ بات 2-1930 کے دوران سول نافرمانی کی تحریک میں واضح تھی جب جمعیت نے آزادی کی جدوجہد میں اپنے بھائیوں کے ساتھ شانہ بشانہ کام کرنے والے مسلمانوں، کی حمایت کی، اور اس کے رہنماؤں نے جیسا کہ حسین احمد مدنی، احمد سعید، عطااللہ شاہ بخاری، حفظ الرحمٰن اور معین الدین نے بڑے جوش و خروش کے ساتھ ستیہ گرہ والوں کی صفوں میں شمولیت اختیار کر لی۔

کانگریس کے ساتھ ان کا اتحاد بغیر کسی رکاوٹ کے جاری رہا۔ جون 1937 میں اس گروپ کے متعدد لوگوں نے بندھیل کھنڈ کے اہم انتخاب میں کانگریس کے امیدوار کیلئے کام کیا اور رابطہ عوام مہم کے سلسلے میں یوپی کے مختلف حصوں کا دورہ کیا۔

اگست 1937 میں حسین احمد مدنی، جمعیت العلما کے صدر نے اپنی قوم سے آزادی کیلئے جنگ میں کانگریس میں شمولیت کی درخواست کی اور (43) ایک سال بعد متحدہ قومیت اور اسلام، میں اپنا متحدہ قومیت کا نظریہ پیش کیا۔ محمد اقبال کے نام اپنے خطوط میں انہوں نے یہ استدلال کیا کہ لفظ قوم، کا اطلاق کسی بھی اجتماعی گروہ پر بلا لحاظ اس کے کہ اس کی مشترکہ خصوصیات مذہب مشترکہ علاقہ، نسل، رنگ، اور پیشہ ہو، ہوسکتا ہے۔ اسے ملت کے لفظ سے امتیاز کرنا چاہیے، جو جمعیت کو شریعت یا دین کے ساتھ منسلک کرتا ہے۔ ہندوستانی مسلمان ہندوستان میں دوسرے گروپوں یا قومیتوں کے ہم قوم ساتھ تھے، اگرچہ وہ ان سے مذہب میں مختلف تھے، اس نے کہا، اس وقت قومیں اوطان سے بنتی ہیں، جیسا کہ مثال کے طور پر انگلینڈ جہاں مختلف مذاہب کے لوگ ایک قوم بنتے ہیں۔ مدنی نے یہ استدلال کیا کہ برطانوی راج سے آزادی اسلام کی بہبود کیلئے ضروری ہے، تاکہ مسلم مذہبی فرائض ٹھیک طرح سے انجام دیئے جاسکیں۔ مسلماں اتنے طاقتور نہیں ہیں کہ وہ خود سے یہ آزادی حاصل کرسکیں بلکہ انہیں غیر مسلم قومیتوں کی مدد کی ضرورت ہے۔ وہ ہندوستان کی آزادی اس لئے چاہتے تھے کہ مسلمان آزادنہ طور پر اپنے مذہبی تشخص کا اظہار کر سکیں، ایک حقیقی اسلامی تعلیمی نظام سے فائدہ اٹھاسکیں، اور برطانوی قوانین کو ختم کر کے اپنی سماجی زندگی سے بدعنوانی کا خاتمہ کرسکیں۔ (44) 3 سے 9 مارچ 1939 تک جمعیت نے اسلام کے اصولوں اور عقل اور بصیرت کے تقاضوں کے مطابق، کانگریس کے ساتھ تعاون کا مطالبہ کیا، اور ہندوستانی مسلمانوں کو کانگریس کے بنیادی ممبران کے طور پر اپنا اندراج کروانے اور اس کی سرگرمیوں میں حصہ لینے کی ترغیب دی۔ کیونکہ یہی آزادی کے نصب العین تک پہنچنے کا اور مسلمانوں کے مذہبی اور قومی حقوق کے حصول اور حفاظت کا واحد آئینی طریقہ ہے۔ (45)

مدنی کی کانگریس کے ساتھ ہمدردی اور ہندوستانی قوم پرستی کی جمعیت کی وکالت اس رجحان کی نمائندگی کرتی تھی، جو دیوبند کے دارالعلوم (مسلم مذہبی مدرسہ) کے پرنسپل مولانا محمود الحسن کی طرف شروع کیا گیا۔ تاہم 1930 کی دہائی کے وسط میں ان نظریات کو مدنی کے دو

ممتاز رفیقان کار اشرف علی تھانوی اور شبیر احمد عثمانی اور مذہبی سیاستدان مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی طرف سے چیلنج کیا گیا۔ ماہنامہ رسالہ، ترجمان القرآن، میں اپنے مضامین کے ایک سلسلے میں مودودی نے پہلے ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ بیان کی، کانگریس کے سیکولرزم کی قلعی کھولتے ہوئے اور جمہوری راج کیلئے ہندوستان کی ناموزونیت کو واضح کرتے ہوئے۔1939 میں شائع ہونے والی کتاب 'تحریک آزادی ہند اور مسلمان میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ مسلمانوں اور کانگریس کی تحریک میں کوئی قدرِ مشترک نہیں ہے، اور رابطہ عوام مہم میں جمعیت کی منظوری پر ایک فرد جرم عائد کی کہ یہ مسلمان قومیت کے مکمل انتشار کی طرف مائل تھی اور اس کا مقصد مسلم عوام کے مذہب کو اکھاڑنے کی کوشش کرنا اور انہیں مارکسزم کی طرف تبدیل کرنا تھا۔(46) عوامی رابطہ پروگرام پر مودودی کے سامنے کے وار کو مسلم لیگ کی مکمل پشت پناہی حاصل تھی لیکن مختلف وجوہات کی بنیاد پر۔ جبکہ مودودی اور اس کی قبیل کے لوگ اس تصور کو اس روایتی مسلم عقیدے کیلئے کہ اسلام ہر انسانی سرگرمی میں اپنا اثر رکھتا ہے ایک چیلنج سمجھتے تھے، اور کانگریس سیکولر سیاست کی وکالت کرتی تھی، جناح جو کہ عوامی سیاست سے متنفر تھے، وہ عوامی رابطے کو ایسے دیکھتے تھے جیسے کہ یہ مسلمانوں کو تقسیم کرنے کی (ایک شعوری کوشش) اور اس بات کا غلط طور پر دعویٰ کر کے کہ ایسے کانگریس کے پاس ہندوستان کی آزادی کی نمائندگی کرنے اور اس کی خاطر لڑنے کی اجارہ داری ہے، مسلم لیگ کو توڑنے کی ایک شعوری کوشش ہے(47) مسلم لیگی کانگریس کی مہم میں اپنے وجود کیلئے ایک خطرہ دیکھتے تھے، اور یہ محسوس کرتے تھے کہ جب تک وہ کانگریس کی طرح منظم نہیں ہوتے اور مسلم عوام کے دل نہیں جیتتے تو ہو سکتا ہے کہ کانگریس ان کے لوگوں کو ورغلا لے جائے۔ اس وجہ سے یو پی مسلم پارلیمانی بورڈ نے رابطہ عوام کا اپنا منصوبہ تشکیل دیا اور یہ فیصلہ کیا کہ صرف تین ماہ کے اندر صوبے کی بالغ مسلم آبادی کے پچیس فیصد کا اندراج بطور لیگ کے ارکان کے کیا جائے۔(48) اس ہدایت نامے کی پیروی میں راجہ محمود آباد کی طرح کے پرجوش رہنماؤں نے عوام کے اندر بہت زیادہ تشہیری کام کیا اور اس کے تسلسل پر زور دیا، ستمبر 1937 میں راجہ نے اپنے ساتھیوں کو تنبیہ کی کہ اگر 'ہم نے انہیں نظر انداز کئے رکھا، تو مسلم عوام کانگریس کے اثر سے محفوظ نہیں رہیں گے، اور 'عزم اور شعور رکھنے والے، لوگوں اور مسلم لیگ بڑے طویل عرصے سے دو الگ الگ تنظیموں کے طور پر رہتی رہی تھیں، لیکن اس سے پہلے کبھی بھی مسلم عوام کے ساتھ رابطے کیلئے ان دونوں کے درمیاں اتنی

مخالفت نہیں رہی تھی۔(50)

علما۔ لیگ کے احتجاج کی اہمیت اور ان کے جوابی حملے کی معنویت کو نظر انداز یا ختم نہیں کیا جا سکتا، لیکن اس کے باوجود جمعیت میں کانگریس کے حامی عناصر کو فوقیت کی طرف توجہ دینا بھی اہم ہے، جنہوں نے اشرف علی تھانوی اور شبیر احمد عثمانی جیسے لوگوں کی اس تنظیم سے استعفے دینے اور مسلم لیگ کی صفوں میں کھڑا ہونے پر مجبور کر دیا۔ مدنی اور کفایت اللہ جمعیت کے معاملات کی رہنمائی کر رہے تھے، دوسرے محض ان کی قیادت کی پیروی کر رہے تھے۔ نیز رابطہ عوام مہم کے ارتقا میں جناح اور علما میں ان کے نو دریافت شدہ اتحادیوں کے پروپیگنڈے سے بہت زیادہ روڑے نہ اٹکائے جا سکے۔1938 کے وسط تک، جیسا کہ جدول 1 ظاہر کرتی ہے، یو پی بنگال اور شمال مغربی سرحدی صوبے سے باہر سینکڑوں ہزاروں مسلمانوں کا کانگریس کے بنیادی ارکان کے طور پر اندراج کیا گیا۔(51) ان میں سے پچیس ہزار بہار سے، پندرہ ہزار مدارس سے، اور تیرہ ہزار نوسو پچانوے پنجاب سے تھے۔

جدول 1

1938 تک مسلم بنیادی ارکان کا اندراج

اجمیر	477
آندھرا	2,832
آسام	425
بہار	25,000
بمبئی	1,346
دہلی	1,114
گجرات	1,600
کیرالہ	2,574
مہاراشٹر	3,894
پنجاب	13,995
سندھ	1,000
تامل ناڈو	15,000

کسانوں کی رکنیت سازی میں ناکامی

درج ذیل بالا تجزیہ شدت سے اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ وسیع پیمانے پر مانا جانے والا نظریہ جسے پاکستان کے لکھاریوں نے جاری رکھا ہوا ہے اور جسے ہندوستانی قوم پرستی کے مورخین نے بلاتنقید قبول کر لیا ہے، کہ مسلم قومیت نے رابطہ عوام کی مہم کو غیر مبہم طور پر مسترد کر دیا، غلط ہے۔ یہاں پیش کی گئی شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ مسلم لیگ اور علما کے ایک طبقے کی طرف سے شدید مخالف کے باوجود، کانگریس کی طرف سے شروع کی گئی مسلم رابطہ عوام کی مہم کو یوپی، بہار، بنگال اور پنجاب کے بعض حصوں میں خاصی کامیابی نصیب ہوئی۔ تاہم یہ دیہاتی علاقوں میں کوئی خاص اثر پیدا کرنے میں ناکام ہوئی۔ یہ کسی پختہ اور پرعزم مسلم مخالفت کی وجہ سے نہیں تھا؛ یہ کانگریس کی تحریک کی محدود نوعیت کی عکاسی کرتی تھی۔ اہم بات یہ ہے کہ مسلمان کسانوں اور دیہات میں دوسرے کم مراعات یافتہ گروپوں کو، وہ طبقات جنہیں مفروضہ طور پر ایک بڑے پیمانے پر متحرک کیا جانا تھا، بڑے پیمانے پر نظر انداز کر دیا گیا، اور تمام کوششیں شہروں سے تعلق رکھنے والے علما اور پیشہ ور طبقات کا اندراج کرنے پر مرکوز کر دی گئیں۔(52)

جو کچھ بہاولپور کے ایک وکیل نثار احمد نے 31 مارچ 1937 کو کہا، وہ آنے والے سال میں بھی کانگریس کی حکمت عملی کے بارے میں بڑی حد تک سچ ثابت ہوا۔ اس نے شکایت کی کہ کانگریس مسلم عوام۔ 'قوم کی ریڑھ کی ہڈی'۔ تک نہیں پہنچی تھی، جو سوائے گاندھی اور محمد علی کے ناموں کے، باقی ہر چیز سے بے بہرہ تھے(53) اشرف نے بھی 1938 کے وسط میں یہ تسلیم کیا کہ مختلف صوبوں میں رابطہ عوام کا کام کلی طور پر غیر منظم تھا، اور یہ کہ بڑے پیمانے پر مسلم عوام کے ساتھ کوئی براہ راست رابطہ کرنے کی کوئی حقیقی کوشش نہیں کی گئی،(54)۔ پس اس کا طرز بھی وہی تھا جو 1930 سے 1932 کے درمیان تھا، جب کانگریسی رہنماؤں نے زیادہ مسلم آبادی والے علاقوں میں، فرقہ ورانہ جذبات کو بھڑکنے سے روکنے کیلئے سول نافرمانی کے پروپیگنڈے کو کم کرنے کا فیصلہ کیا۔(55) لگتا ہے کہ انہوں نے 1930 کے وسط میں بھی ایسا ہی کیا، اگرچہ مختلف وجوہات کی بنا پر اور کہیں زیادہ سنجیدہ نتائج کے ساتھ۔

ایک اور اہم نتیجہ جو ہمارے تجزیے سے ابھرتا ہے، وہ نہ صرف یہ کہ 1930 کی دہائی کے

وسط کی ہندوستانی سیاست کے موجودہ احوال سے نمایاں طور پر مختلف ہے، بلکہ اس عام عقیدے سے بھی غیر ہم آہنگ ہے کہ38-1937 تک زیادہ تر مسلمان کانگریس کے خلاف صف آرا ہو گئے تھے اور مسلم لیگ کے جھنڈے کے گرد جمع ہو گئے تھے۔ نہ ہی اس کا مقصد اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ہندو مسلم مخالفت وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی نہ تھی، نہ ہی اس بات سے انکار کرنا ہے کہ جناح، یوپی اور بہار میں کانگریسی وزارتوں کی طرف سے کی گئی غلطیوں کو اپنے فائدے کیلئے استعمال میں لانے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ بلکہ یہ استدلال کرنا ہے، کہ8-1937 مسلم قومیت کے اندر واضح قومیتی سیاسی سلیت موجود نہ تھی۔ یہ بات بنگال پنجاب اور یوپی میں صاف واضح ہے جہاں مشترکہ مسلم سیاسی استحقاق ابھی واضح ہونا تھا، اور مسلم لیگ ابھی تک سیاسی استحقاق حاصل کرنے کیلئے جدوجہد کر رہی تھی۔ بنگال میں کرشک پرجا پارٹی اور پنجاب یونینسٹ پارٹی، جو بنیادی طور پر بین القومیتی خطوط پر منظم ہوئی تھیں، نے1940 کے وسط تک اپنی برتری کو قائم رکھا، جناح کی ان کی قوت اور اقتدار کو تباہ کرنے کی کوششوں کو ناکام بناتے ہوئے۔ اسی طرح یوپی میں فرقہ ورانہ قوتوں کی مکمل قطبیت کے کوئی واضح آثار نہ تھے اور مسلمانوں کے لیگ کی طرف نام نہاد رخ موڑنے کی کوئی شہادت نہ تھی۔ ہندو اور مسلم زمیندار باوجود ذاتی لڑائیوں اور تعصّبات کے قریبی تعاون کے ساتھ کم کر رہے تھے، اور اپنے زمیندارانہ مفادات کے تحفظ کیلئے یوپی کے مزارعت بل کے خلاف کھڑے تھے؛، درحقیقت ہندو مسلم زمینداروں کا اشتراک نیشنل ایگریکلچرسٹ پارٹی میں خاصا ٹھیک کام کرتا ہے۔ ایسے طاقتور زمینداتوں جیسا کہ نواب آف چھتاری، باغ پت کے نواب جمشید علی خان، اور جون پور کے نواب محمد یوسف، اگرچہ اکثر اوقات مذہبی جوش کی رو میں بہہ جاتے تھے، اپنے طبقاتی مفادات کی حفاظت کرنے میں زیادہ دلچسپی رکھتے جن کی نمائندگی زمینداروں کی تنظیمیں کرتی تھیں، بہ نسبت اپنے فرقہ ورانہ مفادات کے، جن کی نمائندگی مسلم لیگ کرتی تھی۔

مسلمان مذہبی علما بھی، مکمل طور پر کانگریس کے خلاف صف آرا نہیں ہوئے تھے۔ اگرچہ بریلوی اور فرنگی محل کے مکتب فکر کے علمانے اپنے مقدروں کو لیگ کی متوقع کامیابی کے ساتھ منسلک کر لیا تھا۔ لیکن دیوبند اور جمعیت العلما کے زیادہ علمانے کانگریس کے ساتھ عملی اتحاد کر لیا۔ اپریل 1940 میں جمعیت نے قوم پرست مسلم جماعتوں کی ایک آزاد مسلم کانفرنس کا انعقاد کیا، جس میں

آل انڈیا مسلم مجلس، خدائی خدمتگار شیعہ پولیٹیکل کانفرنس، مجلس اسلام، مومن کانفرنس کرشک پرجا پارٹی، اور انجمن وطن شامل تھیں، جنہوں نے مسلم لیگ کے علیحدہ وطن کے مطالبے کی مخالفت میں ہندوستان کو، بلالحاظ نسل اور مذہب کے اس کے تمام شہریوں کا وطن قرار دیا۔ اس وقت ہندوستانی مسلمانوں کی ایک اچھی خاصی تعداد کی نمائندگی کرتے ہوئے، وہ تصور پاکستان کے خلاف اور اس چیز کے خلاف کہ برطانوی حکومت اور دوسرے، سیاسی جمود کے ایک عذر کے طور پر مسلمانوں کو استعمال کر رہے تھے، احتجاج کرنے کیلئے دہلی میں جمع ہوئے۔ ان کے نظریات کا خلاصہ سندھ کے وزیراعلیٰ اور کانفرنس کے صدر اللہ بخش سومرو کی طرف سے پیش کیا گیا، جس نے کہا کہ 'مسلمانوں کو ہندوستان میں ایک مذہب کی بنیاد پر علیحدہ قوم سمجھنا غیر اخلاقی ہے۔(56)

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔ سید احمد خان کے وقت سے لے کر اولین تعلیمی مرکز اور گہری ذہنی سیاسی سرگرمیوں کا مرکز مسلم دانش ور طبقے میں کچھ رجحانات کو منعکس کرتا تھا۔ یہ ایک کم مصروف حقیقت ہے جسے بلاشبہ سید احمد خان کی کانگریس کی مخالفت اور تحریک پاکستان میں علی گڑھ کی شرکت نے دھندلا دیا، کہ 1920 اور 1930 کی دہائی میں یہ یونیورسٹی قوم پرستانہ جدوجہد میں پیش پیش تھی، اور سیاسی سرگرمیوں کا ایک بڑا مرکز رہی۔ کے جی سیدین، جس نے 1919 میں اس ادارے میں شمولیت اختیار کی اور 1926 سے 1938 تک ٹیچرز ٹریننگ کالج کے تدریسی عملے میں شامل تھے، نے 1926 میں عظیم پرمسرت مباحثے میں اپنی شرکت کی یادوں کو دہرایا، 'جب یونیورسٹی کے طلبا نے بڑی تحسین سے متحدہ ہندوستان کی پالیسی کی توثیق کی۔ 1930 کی دہائی میں کیمپس کی سیاست غیر متغیر رہی۔ ایسے لوگوں کے ساتھ جیسا کہ ٹی اے کے شیروانی، چوہدری خلیق الزمان، شعیب قریشی اور ایم ایم خواجہ جو تمام کے تمام علی گڑھ کے گریجویٹ تھے اور نہرو کے اور یوپی میں کانگریس کی تحریک کے ساتھ قریبی طور پر منسلک تھے۔ جو فرقہ ورانہ رجحانات رکھنے والے رہنماؤں کی نسبت زیادہ پیروکار رکھتے تھے۔ بااثر طلبا کی یونین کے زیادہ تر رعہدے دار، سابقہ طالبعلموں کے انقلابی، برطانیہ مخالف اور کانگریس کے حامی حلقوں سے تعلق رکھتے تھے؛ 1936 میں یونیورسٹی کی قوم پرستانہ سرگرمیوں کو دبانے کے خلاف طلبا کی ہڑتال اور اسی سال آل انڈیا مسلم فیڈریشن قائم کرنے کی طلبا کی پیشرفت کو بھی علی گڑھ میں منظم کیا گیا، وسیع پیمانے پر چلنے والے علی گڑھ میگزین، نے اپنے کانگریس کے حامی تعصب کو برقرار رکھا؛۔ اور قومی وحدت

اور فرقہ ورانہ ہم آہنگی کے موضوع نے۔۔ جو مرزا سمیع اللہ بیگ (نواب مرزا یار جنگ بہادر) کے 1938 کے کانووکیشن کے خطاب کا مرکزی نکتہ تھا۔علی گڑھ میں ایک فوری ردعمل پیدا کرتا رہا۔رابطہ عوام کی مہم کی مہم نے بھی علی گڑھ کے حلقوں میں ایک موافق لہر پیدا کی۔ یو پی بہار، اور شمال مغربی سرحدی صوبے میں اس کے بڑے حامی خان عبداللہ خان کے ایم اشرف، انصار ہروانی، حیات اللہ انصاری، اے ایم خواجہ، سید محمود این اے کے شیروانی، ذاکر حسین اور علی سردار جعفری تھے۔۔ جو سب کے سب یا تو علی گڑھ کے تعلیمیافتہ تھے یا علی گڑھ سے قریبی تعلق رکھتے تھے۔(57)

پس ملک میں عمومی طور پر اور یو پی میں خصوصی طور پر سیاسی فضا رابطہ عوام مہم کی کامیابی کیلئے 1930- سے جب کانگریس نے سول نافرمانی کی تحریک شروع کی، کسی طرح بھی کم سازگار نہ تھی۔ یہ ٹھیک ہے کہ اب بڑھتے ہوئے فرقہ ورانہ دباؤ اور اضافہ شدہ فرقہ ورانہ کشمکش کی بہت زیادہ شہادت موجود تھی۔ یہ بھی ٹھیک ہے کہ یو پی اور بہار میں کانگریس کی زیادتیوں، پر بہت شدید تنقید کی گئی؛۔ ایسے ہی 'بندے ماترم' کے گانے پر بھی بہت تنقید کی گئی، ترنگا کے لہرانے پر، تعلیم کی واردھا اور ودیا مندر سکیموں کے متعارف کروانے پر، جس میں ہندووانہ رخ مضمر تھا، مقامی اداروں سے مسلمانوں کے اخراج پر، اردو کی قیمت پر ہندی کو نافذ کرنے پر، اور فرقہ ورانہ فسادات کے دوبارہ ظہور پر بھی بڑی شدید تنقید کی گئی۔لیکن پھر بھی کانگریس اب بھی شمال مغربی سرحدی صوبے، یو پی اور بہار میں کئی طاقتور گروپوں کی حمایت پر بھروسہ کرسکتی تھی، جو ایک ایسی حقیقت ہے جو اس بات کی تشریح کرتی ہے کہ رابطہ کے کام کے فروغ نے کیوں مسلم لیگ کے حلقوں میں سنسنی پیدا کردی اور جناح اور ان کے ساتھیوں کو ایک جوابی حملہ شروع کرنے پر مجبور کردیا۔

اشرف الدین چوہدری جو کومیلا کے اخبار 'نیا بنگلہ' کے ایڈیٹر اور سبھاش چندر بوس کے ایک دوست تھے، یہ جاننا چاہتے تھے کہ آیا، کانگریس سیکریٹریٹ، رابطہ عوام کو سنجیدگی اور خلوص سے لے گا یا یہ محض ایک کاغذی پروپیگنڈا کیے گا،(58) اسے بہتر پتہ ہونا چاہئے تھا۔اپنے شروع ہونے کے دو سال کے اندر اندر رابطہ عوام کی مبہم مسئلے کا شکار ہوگئی، مسلم لیگ کی مخالف یا مسلم حمایت کی کمی کی وجہ سے اتنا نہیں، بلکہ اس کو کسی توانائی یا مقصد کے احساس سے جاری رکھنے میں کانگریس کی اپنی ہچکچاہٹ کی وجہ سے۔1939 کے موسم گرما کے اوئل میں رابطہ عوام کی کمیٹیاں ردی کے ٹکڑوں میں تبدیل ہوگئیں، ایک ایسی مہم کے اختتام کی علامت بنتے ہوئے جو بہت زیادہ امید اور جوش و

جذبے کے ساتھ شروع کی گئی تھی۔

ایسا کیوں واقع ہوا؟ مختلف تشریحات پہلے سے ہی موجود ہیں۔ کچھ یہ اشارہ کرتی ہیں کہ اس پروگرام نے جو معاشی اور سماجی مواد سے خالی تھا، بہت کم بہت دیر سے پیش کیا۔(59) دوسرے یہ استدلال کرتے ہیں کہ یہ زیادہ تر کاغذ پر رہا، اوراخیر میں سیکولراور انقلابی نے مسلمانوں کے مخصوص مفادات کوخطرے میں ڈال دیا، بغیر مسلم عوام کا دل جیتے۔(60)

تشریح کے ایک حصے کوایک حقیقت کے ساتھ نبٹنا چاہئے کہ یہ تصور نہرو کے ذہن کی پیداوار تھا، کچھ قابل اعتماد ساتھیوں کے پروگرام کا ایک حصہ بن گیا، کچھ کانگریس کے ارکان اس کے اس جوش و جذبے میں شریک ہوگئے گاندھی نے اسے ناپسند کیا وراس بات کوترجیح دی کہ وہ ہندواور مسلمان کارکن محتاط طریقے سے مسلمان عوام کے اندر کام جاری رکھیں(61) نہرو کے کچھ سوشلسٹ اتحادیوں کی طرف سے بھی تحفظات کا اظہار کیا گیا جنہوں نے یہ دلیل دی کہ ان کا تعلق عوام سے تھا نہ کہ بطور ہندوؤں یا مسلمانوں بلکہ بطور تمام قومیتوں کے کسانوں اور کارکنوں کے۔(62) تاہم مسلمانوں کیلئے علیحدہ رابطہ عوام مہم کا تصور کانگریس کی سیاست کے ڈھانچے اور متحرک کرنے کی اس کی حکمت عملی سے ہم آہنگ تھا؛ درحقیقت یہ اس نقطہ نظر کا ایک منطقی نتیجہ تھا، جو معاہدہ لکھنو(1916) کے وقت سے اپنائی گئی تھی، جب کانگریس کے رہنماؤں نے عملی طور پر مسلمانوں کی علیحدہ سیاسی شناخت کوتسلیم کرلیا تھا۔

رابطہ عوام پروگرام پر سب سے زیادہ شدید تنقید کانگریس کے دائیں بازو کی طرف سے آئی۔ ان کی مخالفت سوشلسٹ نہرو کے ساتھ نظریاتی مخالفت کی علامت تھی اوراس خوف پر مبنی تھی کہ رابطہ عوام کی کامیابی نہرو کی شخصیت کے تاثر کومزید تقویت دے گی، جیسا کہ خلافت کے دنوں میں گاندھی کومسلمانوں کے اندرایک مضبوط بنیاد مل گئی تھی۔ انہوں نے اس مہم نے خلاف مزاحمت کرنے پر کمریں کس لیں جو ان کے سیاسی غلبے کیلئے خطرہ بن گئی اور جس نے نہرو کے مسلم سوشلسٹ اور کمیونسٹ اتحادیوں کیلئے غلبے کے امکانات کو بہت بڑھا دیا تھا۔ لہذا یو پی کے وزیراعلی جی جی پنت نے استدلال کی ا کہ، مسلم عوام کے ساتھ رابطے پر زور دینا ضروری نہیں ہے، اور نہرو کو مشورہ دیا کہ کانگریس کواپنی پرانی حکمت عملی اور ہندوستان کے عوام کی بلالحاظ ذات پات یا عقیدہ نمائندگی کے اپنے عقیدے کے ساتھ جمے رہنا چاہئے۔(63) ساتھ ہی ساتھ اس نے یہ وضاحت

کی، کہ وہ مسلمانوں کا تقرر اعلیٰ سرکاری عہدوں پر کر کے، ان کی خیر خواہی اور تعاون حاصل کرنے میں مصروف تھا۔ ایک سرکاری رپورٹ یہ اعلان کیا کہ چھ معزز وزرا میں سے دو اور بارہ پارلیمانی سیکرٹریوں میں سے تین، کا تقرر مسلمانوں میں سے کیا گیا ہے، (64) اسی طرح کانگریس کے جنرل سیکرٹری جے بی کرپلانی نے، بلند شہر کے ریاض المصطفےٰ کو درشتی سے سرزنش کی کہ اس نے، اپنے آپ کو مسلم رابطہ عوام کی کمیٹی کے سیکرٹری کے طور پر پیش کر دیا ہے۔۔۔ کیونکہ کانگریس میں ایسی کوئی چیزیں نہیں ہیں، اور اتر پردیش کانگریس کمیٹی کو ہدایت کی کہ وہ اس بات کو یقینی بنائے کہ ایسی کمیٹیاں توڑ دی گئی ہیں۔ (65) مرار جی ڈیسائی جیسے زیادہ زیرک ناقدین نے اس بات کی طرف اشارہ کیا، کہ اس اسکیم کو اس غلط عذر کی بنا پر کہ وہاں کوئی مسلم کارکن نہیں تھے جن کے ذریعے کام کروایا جا سکتا، گجرات میں اس اسکیم کو نافذ کرنا نہ تو قرین مصلحت تھا، نہ ہی عقلمندانہ، تھا۔ اس نے لکھا 'اگر غیر مسلم کام کو اپنے ہاتھوں میں لے لیں، اس کا کوئی ردعمل نہیں ہوگا اور غالباً یہ ایک خطرناک جوابی پروپیگنڈے کو جنم دے گا، (66)

یہ کوئی استثنائی یا یگانہ مثالیں نہ تھیں۔ یوپی کے متعدد حصوں میں، جیسا کہ آگرہ بریلی اور میرٹھ میں، رابطہ عوام کمیٹیوں کے خلاف جمود اور بے عملی کی شکایات تھیں، بعض صورتوں میں ان کی سرگرمیوں میں فنڈز کی کمی اور، فرقہ وارانہ قوتوں کے ساتھ مقابلہ کرنے کیلئے کسی منظّم اور مرتب لائحہ عمل کا فقدان آڑے آئے۔ (67) میرٹھ میں ینگ مسلم پارٹی کے ایک مشتعل سیکرٹری نے پوچھا، مقامی کانگریس کی طرف سے رابطہ عوام کیلئے کیا کیا جا رہا ہے؟ میرٹھ میں اس مقصد کیلئے کتنے رہنماؤں کو بلایا گیا ہے؟ یہاں اب تک کتنے مسلمانوں کا کانگریس کے ارکان کے طور پر اندراج کیا گیا ہے؟ جہاں تک مین سمجھتا ہوں کانگریس کی ڈائری تقریباً خالی ہے، (68) بمبئی سے تعلق رکھنے والا سوشلسٹ یوسف مہر علی بھی مساوی طور پر کانگریس کمیٹیوں کی لاپرواہی سے مایوس تھا، جبکہ کلکتہ کے متعدد مسلم رہنما بنگال پی سی سی کی، رابطہ عوام مہم پر عمل کرنے اور مسلمانوں کی حمایت حاصل کرنے میں ہچکچاہٹ پر مایوس تھے۔ (69) انہوں نے نہرو سے، جو کہ وہ رہنما تھا جس کے پختہ سیکولر نظریئے نے انہیں سب سے زیادہ متاثر کیا تھا، مداخلت کی درخواست کی۔

مسلم حمایت حاصل کرنے کی تحریک نے ایک اور وجہ سے بھی زیادہ کامیابی حاصل نہ کی۔ کانگریس کے کچھ سرکردہ لوگوں کی خلافت اور عدم تعان کے دنوں کی کچھ ناخوشگوار یادیں تھیں،

جب مہاتما نے مسلمانوں کے مذہبی جذبات کا مان رکھا اور انہیں کانگریس کی پالیسیوں کی قیادت کرنے کی اجازت دی۔ رابطہ عوام کی تیز بڑھوتری کے ساتھ اب انہیں مسلم عوام کی ایک مسلسل قطار کے ایک اور غیر خوش کن امکان کا سامنا تھا۔ اس بات سے خائف ہو کر کہ نہرو کی پشت پناہی اور گاندھی کی بادل ناخواستہ حمایت سے مسلمان بڑی بڑی مراعات چھین لیں گے اور کانگریس کی پالیسیوں کو متاثر کرنا شروع کر دیں گے، کانگریس کے دائیں بازو نے ہندو مہاسبھا کے اتحاد سے، رابطہ عوام کے پروگرام پر شدت سے حملہ کیا وراس کی کامیابی کو روکنے کیلئے کوئی دقیقہ فرگزاشت نہ کیا۔ ان کی حکمت عملی کا ایک حصہ تھا کہ رابطہ عوام کہ کمیٹیوں کو فنڈ سے محروم کر دیا جائے، انہیں اپنے قابل اعتماد نائیبین سے بھر دیا جائے اور اس بات کو یقینی بنایا جائے کہ مسلمانوں کو کانگریس کی صوبائی اور ضلعی کمیٹیوں سے باہر رکھا جائے۔ (71) مثال کے طور پر علی گڑھ میں نہرو نے ان صرف دو مسلمانوں کو، جنہوں نے ضلعی کانگریس کمیٹیوں کی پچاس نشستوں میں سے اپنے کاغذات نامزدگی داخل کروائے تھے، خارج کروانے کے منصوبے کو بوپالی تھی۔ اس نے معاملات کو ٹھیک کرنے کیلئے مداخلت کی بدیوان میں ایک خاصا شور شرابہ ہوا، جب ادریس خان لودھی کو جو کہ دو دہائیوں سے کانگریس کے ساتھ وابستہ تھے، صوبائی کانگریس کمیٹی کی نشست کیلئے انتخاب لڑنے کی اجازت نہ دی گئی۔ لودھی نے پچھتر دوسرے مسلمانوں کے ساتھ کانگریس، غصے میں استعفیٰ دے دیا۔ مہوبا اور ھمیر پور میں، ایک مسلمان امیدوار کو ڈسٹرکٹ بورڈ کی ایجوکیشن کمیٹی کے انتخاب میں شکست دینے کیلئے، ہندوازم کو خطرے کی پکار پر ہندو ارکان کے درمیان اتحاد ہو گیا۔ ڈسٹرکٹ کانگریس کمیٹی کے سیکرٹری رام گوپال گپتا نے لکھا، ہندو فرقہ پرستی کے ذریعے مسلمان امیدوار کی شکست نے مسلم عوام کو ناراض کر دیا ہے، جو ایک کانگریسی ہندو اور ایک مہاسبھائی ہندو کے درمیان تمیز نہیں کر سکتے، آخری بات یہ کہ بندھیل کھنڈ اور امرت سر کے اہم ضمنی انتخابات میں کانگریس کے دائیں بازو نے ایک طویل رفاقت رکھنے والے دو کانگریسیوں۔ نثار احمد خان شیروانی اور سیف الدین کچلو۔ کے خلاف کام کیا اور ان کی شکست میں حصہ ڈالا۔ ایسا جارحانہ رویہ کانگریس کے مسلمانوں میں اعتماد پیدا نہیں کر سکتا تھا جنہوں نے لیگ کے شدید حملوں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا تھا، اس دباؤ کی مزاحمت کرتے ہوئے جو کانگریس کے کیمپ کو چھوڑے اور فرقہ ورانہ محاذ کا حصہ بننے کیلئے ان پر ڈالا گیا۔ (72)

رابطہ عوام مہم کی کامیابی۔ جیسا کہ اس قسم کے کسی بھی اقدام کی کامیابی۔ صوبائی اور ضلعی کانگریس کمیٹیوں کی فعال پشت پناہی پر منحصر یہ مختلف قسم کی وجوہات کی بنا پر آسانی سے سامنے نہیں آ رہی تھی۔ ان وجوہات میں سے ایک۔ وہ جو مسلمانوں کے ملکیتی اردو پریس میں مسلسل نمایاں ہو رہی تھی یہ تھی کہ ان تنظیموں پر اکثر انہی لوگوں کا کنٹرول ہوتا تھا جو مسلم مخالف رجحانات رکھتے تھے جن کے ہندو مہا سبھا اور دوسری کھلے طور پر فرقہ ورانہ تنظیموں کے ساتھ قریبی تعلقات تھے۔ (73) گورکھپور میں ایک ہولی کے جلوس، جس میں نیزوں، تلواروں اور جھڑیوں کا مظاہرہ کیا گیا تھا، کی قیادت ضلعی کانگریس کمیٹی کے سینئر عہدیدار کر رہے تھے، نے کانگریسی مسلمانوں کی حیثیت اور عمومی طور پر کانگریس کے کام کے امکانات پر بہت برا ردعمل پیش کیا، (74) بدیوان اور بریلی میں، جو کہ بڑی مسلم آبادیوں والے ضلعے تھے۔ مقامی کانگریسی رہنماؤں نے فرقہ ورانہ کشیدگی کو بھڑکانے میں مدد کی، جبکہ ڈیرودون میں ایک مشتعل خوشی لال نے جو کہ میونسپل بورڈ کا چیئرمین تھا، نہرو کو شدید نتائج کی دھمکی دی، کانگریسیوں نے فرقہ ورانہ مسائل کو پروان چڑھایا۔ اور کسی ایک یا دو شخصوں کے جرائم، خیالی یا حقیقی، کیلئے تمام مسلمانوں کے سماجی بائیکاٹ کو نافذ کرنے کی دھمکی دی، (75) لال ٹھیک تھا۔ کانگریس میں ایسے عناصر کی موجودگی نے مسلمانوں کو قومی حلقے میں لانے کے کام کو مشکل بنا دیا اور ہندو مسلم دوستی کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے مواقع کو کم کر دیا۔

فرقہ ورانہ عناصر کو علیحدہ کرنے کی کانگریس کی ایک اور واحد کوشش ایک مایوس کن ناکامی ثابت ہوئی۔ 11 تا 16 دسمبر 1938 میں کانگریس ورکنگ کمیٹی نے غالباً اشرف اور اس کے سوشلسٹ ساتھیوں کی پیش قدمی پر (76) ہندو مہا سبھا اور مسلم لیگ کو فرقہ ورانہ تنظیمیں قرار دیا، اور کانگریس کمیٹیوں کے منتخب ارکان کو مہا سبھا اور لیگ میں ایسی ہی کمیٹیوں میں خدمات سرانجام دینے سے روک دیا۔ (77) اس فیصلے نے جو قدرے دیر سے لیا گیا، بہت زیادہ دلچسپی کو ابھارا، اور پورے ملک میں صوبائی اور ضلعی کانگریس کمیٹیوں نے یہ معلوم کرنا چاہا کہ آیا وہ ہندو مہا سبھائیوں کو کانگریس کی تنظیم سے خارج کر سکتی ہیں۔ بنگال صوبائی کانگریس کمیٹی کے سیکرٹری نے لکھا، ہمارے ماننے کے مطابق کانگریس کی تنظیم اپنے وقار اور عوام پر اپنی گرفت کے لحاظ سے بہت نقصان اٹھائے گی، اگر کانگریس کے ارکان کو ہندو مہا سبھا تنظیموں کے ارکان بننے کی اجازت دے دی گئی۔ (78) تاہم کانگریس کے جنرل سیکرٹری، جے بی کرپلانی نے ایسے خیالات کو نظرانداز کر دیا

اور ایک ایسی تشریح پیش کی جس نے کانگریس ورکنگ کمیٹی کی قرارداد کے مقصد کو شکست دے دی، اس نے بنگال کی صوبائی کمیٹی کو لکھا:

''آپ کو یاد رکھنا چاہیے کہ آئین میں شق v (c) کسی فرقہ ورانہ تنظیم کے بنیادی ارکان کا حوالہ نہیں دیتی، بلکہ منتخب کمیٹیوں کے ارکان کا حوالہ دیتی ہے۔ لہذا (کانگریس کے آئین میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے) خواہ ورکنگ کمیٹی کچھ تنظیموں کو فرقہ ورانہ بھی قرار دے دے، کانگریس کے آئین میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کا ذکر شق v (c) میں کیا گیا ہے، جو ایسی تنظیم کے عام رکن کو کانگریس تنظیم میں عہدیدار بننے سے روکتی ہو (79)

کانگریس ورکنگ کمیٹی کی قرارداد کی روح سے غیر ہم آہنگ ان تشریح نے فرقہ گروپوں کو آسانی سے کانگریس کے اندر آنے اور باہر جانے اور ڈھٹائی سے اس کے معاملات میں ٹانگ اڑانے کی آزادی دے دی، فرقہ ورانہ تنظیموں اور اپنے ارکان کی فرقہ ورانہ سرگرمیوں کے بارے میں کانگریس کی اپنی پوزیشن خطرناک طریقے سے مبہم رہی۔ رابطہ عوام کی مہم سامراجی حکومت کے خلاف ایک مشترکہ جدوجہد میں متحرک کرنے کی کانگریس کی، کی آخری سنجیدہ کوشش تھی۔

اگرچہ یہ کچھ ایسے مفروضات پر مبنی تھی، جنہوں نے تیسرے فریق کی موجودگی پر اور فرقہ ورانہ مسئلے کی پیچیدگی پر مناسب توجہ نہیں دی تھی۔ لیکن اس مہم کے بارے میں تاریخ کے بہت اہم مور پر سوچا گیا اور یہ صحیح سمت میں ایک اہم پیشرفت تھی۔ اگر اسے بامقصد طریقے سے چلایا جاتا، تو اس مہم کے اندر مسلمان قومیت کے بہت بڑے حصے کو مسلم لیگ کے کیمپ سے توڑ کر علیحدہ کرنے کی صلاحیت تھی، جو کہ ایک ایسا نکتہ ہے جسے بعض ہم عصر مبصرین کی جانب سے بہت اچھے طریقے سے اٹھایا گیا،۔(80) اس بات میں کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ نہرو اور رابطہ عوام کے حامیوں کو بیشمار مشکلات کا سامنا تھا: جناح کی سخت مزاحمت ان کے اپنے پارٹی کے ساتھیوں کی نیم دلانہ حمایت، ہندو مسلم فسادات میں ظاہر ہونے والی فرقہ ورانہ دشمنیاں اور مخالفت کی دوسری شکلیں۔ تاہم یہ مسائل ناقابل حل نہیں تھے، جیسا کہ فرقہ ورانہ صورتحال کی نہرو کے اپنے جائزے سے ظاہر ہوگا۔ بہر حال مسلم لیگ، کمزور، منقسم، اور غیر منظم تھی، اور اس کا رہنما، جناح ابھی پنجاب بنگال اور یوپی کے زیادہ طاقتور گروپوں کی وفاداری پر دعویٰ نہیں رکھتا تھا۔ تاہم کانگریس ایک خاصے پیمانے کی حمایت رکھتی تھی، جو ایک ایسی حقیقت ہے، جو رابطہ عوام کے خلاف جناح صاحب کے غیض و

غضب کے اظہاراور لیگ کی اس کو روکنے کی کوششوں کو تناظر میں رکھتی ہے۔ 1937 سے1938 تک حاصل ہونے والے فوائد کو اکٹھا کر سکنے کی اس کی نااہلیت ایک موقع کو ہاتھ سے گنوانے کی ایک یقینی مثال ہے۔ رابطہ عوام کی مہم کو کمزور ہونے دینے سے کانگریس نے جناح کو، غالبًا غیر رضا کارانہ طور پر، کمزور ہوتے ہوئے فرقہ ورانہ تعلقات سے فائدہ اٹھانے کی، اور اپنی قوم کو علیحدہ مسلم وطن کی انقسامی علامت کے گرد جمع کرنے کی اجازت دے دی، درحقیقت اشرف نے کی سال بعد یہ اشارہ کیا کہ اس بات کی ایک وجہ کہ لیگ کیوں ایک رات میں ایک مکمل طاقت میں تبدیل ہوگئی، یہ تھی کہ کانگریس نے رابطہ عوام کی مہم کو وزارت سازی کی خاطر ترک کر دیا۔(81) یہ تبصرہ ایک المناک حقیقت کی عکاسی کرتا ہے۔

باب 8

جناح اور مطالبہ پاکستان

آر۔ جے۔ مور

معمّہ

ایک ایسے دور میں جو عظیم انسانوں کے تاریخی کردار کے بارے میں متشکک ہے، ایک ایسا ہمہ گیر اتفاق رائے پایا جاتا ہے کہ محمد علی جناح 1937 کے بعد مسلم لیگ کے بطور مسلم قوم کی آواز کے ابھرنے میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں، مارچ 1940 میں، شمال مغربی اور مشرقی ہندوستان کے مسلم اکثریتی صوبوں کیلئے علیحدہ ریاست پاکستان کے مطالبے کی آواز اٹھانے میں اور اگست 1947 میں ہندوستان کی تقسیم کے ذریعے ایک علیحدہ لیکن کٹے ہوئے پاکستان کی ریاست کے حصول میں جناح صاحب کے بارے میں برصغیر کی آرا کا یک طرفہ ہونا اور اس کی انفرادی اہمیت کے بارے میں مبالغہ آرائی کرنا لازمی ہے، جہاں پاکستانی عمومی طور پر اسے بطور قائداعظم، یا عظیم رہنما کے یا بابائے قوم کے دیکھتے ہیں، وہیں ہندوستانی اکثر اسے شیطان سمجھتے ہیں جس نے اپنے لوگوں کو اس کے قوم پرستانہ عقیدے کے خلاف ایک ناقابل معافی گناہ پر اکسایا۔ ممتاز غیر ملکی علما کے ہاں بھی، جو قومی وفاداری سے غیر متعصب ہیں، اس کے مقام کو اسی طرح بلند کیا جاتا ہے۔ سر پینڈرل مون نے لکھا ہے:

''میرا ماننا ہے کہ تاریخ میں ایک واحد فرد کے ایسا سیاسی انقلاب برپا کرنے کی کوئی مثال نہیں ہے؛ اور اس کی کامیابی اس نظریے کا نمایاں استرداد ہے کہ تاریخ بنانے میں ایک فرد کا بہت کم کردار ہے یا کوئی کردار نہیں ہے۔ یہ مسٹر جناح ہی تھے جنہوں نے پاکستان تخلیق کیا اور بلاشبہ

تاریخ بنائی۔(1)''

پروفیسر لارنس زائرنگ یہ یقین رکھتا ہے کہ جناح کی شخصیت نے پاکستان کو ممکن بنایا، اور یہ کہ یہ اس کے بغیر وجود میں نہ آتا۔(2) سر سول فیلس نے یہ استدلال کیا ہے کہ جناح کی قیادت کے بغیر غالباً علاقائیت مسلم قوم پرستی بطور مسلم اکثریتی صوبوں کے ہدف کے سنجیدہ مقابلہ کرتی۔(3)

پروفیسر نکولس مانسرگ، مارچ 1940 میں جناح کے خطاب میں جس میں قرارداد پاکستان کی پیشگی تصویر پیش کی گئی، 'دوقومی نظریے کی اعلیٰ تشریح کیلئے جناح کی طرف دیکھتا ہے اور واضح طور پر اوپر کی جانب انسانوں اور واقعات کے باہمی تعامل پر اس تصور کے فیصلہ کن اثر کا اعادہ کرتا ہے، جو ہندوستان کی تقسیم پر منتج ہوئے۔(4)

لیکن لیگ کے عروج اور اس کے پاکستان کے مطالبے اور تحریک کے ساتھ جناح کا تعلق اب بھی مبہم ہے۔ مشہور ہم عصر اس کی ظاہری قوت کے ذرائع پر ششدر تھے۔ مثال کے طور پر آخری وائسرائے کے طور پر لارڈ مائنٹ بیٹن یہ سمجھتا تھا کہ تصور پاکستان، 'محض پاگل پن' ہے، اور حیرت سے جناح کے بارے میں لکھا: ''میں جناح کو ایک نفسیاتی مریض سمجھتا ہوں، درحقیقت اس وقت تک جب تک میں ان سے نہیں ملا تھا، میں اس بات کو ممکن نہیں سمجھتا تھا کہ ایک ایسا انسان جس کے اندر انتظامی علم کی یا احساس ذمہ واری کی اس قدر کمی ہو، وہ ایسی طاقتور حیثیت رکھ، یا حاصل کر سکتا ہے۔(5) ماونٹ بیٹن جناح کو ایک ایسے شخص کے طور پر دیکھتا تھا، جس کا خبط عظمت اس قدر مزمن تھا، کہ وہ اپنے پیروکاروں کے مادی نقصان پر اپنی طاقت کے حصول کی کوشش کرتا تھا۔(6) برطانوی سیاسی زعما کیلئے جناح کی جدوجہد کے سلسلے میں ان کے غرور اور خودسری کو انتہائی اہمیت دیتے ہیں، اور ان کے خیالات تقسیم کی تاریخ نویسی کو مسلسل متاثر کر رہے ہیں۔(7)

ایک بصیرت افروز تجزیے میں پروفیسر خالد بن سعید، جناح کی شخصیت اور تحریک پاکستان کے درمیان تعلق کو، جناح جو کہ ایک ایسے شخص تھے جو تحکم پسند تھے اور جنہیں زندگی کے مصائب نے ایک متشدد انسان بنا دیا تھا، کہ خواہش اقتدار اور ان کی قوم جو کہ ایک ایسی قوم تھی۔۔۔۔۔۔ جو کسی عظیم نجات دہندہ کے انتظار میں تھی۔۔۔۔ کے درمیان ایک اجماع تھا۔۔۔۔۔ جو قوم کو متحد کرنے اور اسلام کو زمینی شان و شوکت دلانے کیلئے تیار تھے۔(8) تاہم سعید کیلئے یہ بات ابھی

تک ایک معمہ ہے کہ ان لوگوں نے کس طرح ایک ایسے رہنما کی پیروی کی جو اس قدر سخت گیر اور ان سے اس قدر دور تھا، (9) وہ قیاس کرتا ہے کہ تعلق یہ تھا کہ اس طاقت کے بارے میں حساس شخص نے انہیں وہ طاقت دلانے کا وعدہ کیا تھا جس کا قرآن نے ان سے وعدہ کیا تھا اور جس کا استعمال ان کے آباؤ اجداد نے ہندوستان میں کیا تھا۔

مورخین نے جناح کے 'وعدے' کی معماتی نوعیت پر بھی زور دیا ہے۔ پاکستان کے مطالبے کے ابہام پر اور ان مختلف قسم کی آئینی اشکال پر جن پر جناح مطمئن ہو کر انہیں قبول کرنے پر آمادہ محسوس ہوتے تھے (10) کچھ لوگوں نے اس تضاد کا یہ نتیجہ نکالا کہ جناح صاحب ایک آزاد متحدہ ہندوستان کے اندر لیگ کی اور اپنی قوت کو بڑھانے کی کوشش کر رہے تھے۔ (11) دوسرے لوگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ جناح اپنے تیر کا خود ہی شکار تھے، وہ چھ صوبوں کیلئے علیحدہ ریاست کے اپنے وعدے کے قیدی بن گئے اور ان کے پاس کٹی پھٹی ریاست کے ساتھ تقسیم رہ گئی جو اس قوم کے تصور سے واحد ہم آہنگ ریاست تھی، جسے برصغیر کے سیاسی نقشے میں بیان کیا گیا تھا۔ (12)

درج ذیل تجزیہ جناح اور تقسیم سے پہلے کی دہائی کے دوران تحریک پاکستان کے درمیاں تعلق تلاش کرنے کی ایک کوشش ہے ان کی کرشمہ زائی اور ان کی آئینی حکمت عملی دونوں کے مفہوم میں، لیکن اس پر زور دیا جائے کہ اس جماعتی تنظیم اور سیاسی تحریک کے مفہوم میں نہیں، جس پر ابھی بہت کام ہونا باقی ہے۔ (13)

کرشمہ زائی کے ذرائع

جناح 1876 میں کرسمس کے دن کراچی میں چند کمروں کے گھر میں پیدا ہوئے۔ وہ ایک ایسے چمڑے کے تاجر کے بچوں میں سب سے بڑے تھے، جس کے محدود وسائل نے خاندان کی رہائش کو دو کمروں تک محدود کر دیا تھا، لیکن جو سولہ سال کی عمر میں جناح کو سندھ مدرسہ سے سیدھے لنکن ان میں بھیجنے کیلئے کافی تھے۔ اس مثالی طالب علم نے وقت سے پہلے بالغ ہونے کی وجہ سے بار کیلئے اپنے آپ کو اہل ثابت کر دیا تھا، لیکن اس کی مختصر چار سال کی غیر حاضری کے دوران ان کی ماں اور کم عمر بیوی فوت ہو چکی تھیں اور ان کے والد مالی تباہی کا شکار ہو چکے تھے۔ انہوں نے اپنا

راستہ بنانے کیلئے بمبئی بار کو منتخب کیا۔ تین بغیر مقدمے کے اور مفلسی والے سالوں کے بعد محنت تجزیے اور وکالت کی صلاحیتوں نے انہیں تیزی سے کامیابی اور دولت سے ہمکنار کیا، جو کہ ان کے سیاسی کردار کیلئے ایک چھلانگ لگانے والا تختہ ثابت ہوئیں۔ چالیس سال کی عمر تک وہ انڈین نیشنل کانگریس میں مشہور ہو چکے تھے، گوکھلے کے ساتھ یورپ کا سفر کر چکے تھے، امپریل لیجسلیٹو کونسل میں بمبئی کے مسلمانوں کی نمائندگی کر چکے تھے، اور کانگریس مسلم لیگ اتحاد کیلئے معاہدہ لکھنو کے ایک بڑے مذاکرات کار کے طور پر کام کر چکے تھے۔ جب ایڈون مانٹیگیو نے 1917 میں ہندوستان کا دورہ کیا تو اس نے اس نوجوان کے ساتھ اپنی ملاقات کی یاد کو یوں محفوظ کیا، 'نوجوان' آداب میں مکمل، وجیہہ شکل، ۔۔۔۔ بہت ہوشیار آدمی، جو دلائل میں یکسر طاق ہے، جس نے وائسرائے کو لفظی گرہوں میں باندھ دیا۔(14)

اپنی خوش باش جوانی کے معیارات کی مطابقت سے جناح کی زندگی کے اگلے بیس سال افسردہ تھے جونہی انہوں نے سیاسی بلندیوں پر اڑنے کیلئے پر تولے تو وہ گرے اور مایوسی کا شکار ہو گئے۔ گاندھی اور کانگریس خلافت اور عدم تعاون کی تحریک جو اس کے آئین پسندانہ انداز کے ناموافق تھی، اس گرہن کیلئے جزوی طور پر ذمہ وار تھی، لیکن غالباً اتنی ہی اہم وہ تبدیلی تھی جو دوعملی کا شکار صوبائی کونسلوں نے مسلم سیاست کے اندر پیدا کی۔ اقتدار اور سرپرستی کے حقائق کے پیش نظر پنجاب یونینسٹ پارٹی مسلم لیگ کی پالیسی کی قوت کا مرکز بن گئی۔ (15) ہندوستان کی مرکزی حکومت کے حصول کے لئے کانگریس کے اقدامات کا سامنا کرتے ہوئے، آل انڈیا مسلم کانفرنس نے، جس کی قیادت پنجاب سے سر فضل حسین کی طرف سے کی جاتی تھی، ایسی سکیموں کو قبول کر لیا جن میں مسلمانوں کو نیم خودمختار صوبوں میں محصور کر دیا گیا، وفاقی مرکز کے پاس صرف ایسے اختیارات رہنے دیئے گئے جس کا فیصلہ انہوں نے خود کیا اور مسلمانوں کے مفادات کیلئے موثر ضمانتیں دی گئیں۔ جناح مسلم لیگ کے ایک رہنما اور مرکزی مقننہ کے ایک رکن رہے لیکن فعالیت کہیں اور چلی گئی تھی۔ 1928 میں ہندو رجعت پسندانہ طاقتوں کے ہاتھوں شکست ہوئی جب انہوں نے کل جماعتی آئینی سکیم میں کانگریس کے ساتھ جگہ کی خواہش کی۔ راونڈ ٹیبل کانفرنس میں ان پر مسلمان وفود کی طرف سے ایک ناقابل اعتبار مصالحت کار ہونے کا شک کیا گیا، اور ایسے لگتا تھا کہ وہ سوائے اپنی ذات کے اور کسی کی طرسے بات نہیں کر رہے۔ تین یا چار سال تک انہوں

نے ہندوستان کی طرف پیٹھ پھیرے رکھی اور لندن میں رہائش پذیر ہونے کی کوشش کی۔ ہمپسٹڈ میں رہتے ہوئے اور پریوی کونسل بار میں وکالت کرتے ہوئے۔ جب وہ 1936ء میں ہندوستان واپس آئے تاکہ وہ صوبائی خودمختاری کیلئے 1935ء کے انڈیا ایکٹ کی شقوں کے تحت انتخابات لڑنے کیلئے لیگ کے پارلیمانی بورڈ کی تشکیل کریں تو پنجاب کے یونینسٹوں کی طرف سے ان سے گریز کیا گیا۔ وہ کانگریس۔ لیگ مصالحت کے تحت آل انڈیا ہندو مسلم تصفیے کو حاصل کرنے کیلئے پرامید رہے، یہاں تک کہ کانگریس نے اپنی انتخابی کامیابی کے بعد اس بات کو واضح کر دیا کہ ان کی شرائط لیگ کا شرائط نامہ تھا (16)

جناح کی شخصیت اور تجربے نے انہیں مسلم سیاسی تشخص سے کانگریس کے انکار کو بہت تلخی سے محسوس کرنے پر مائل کیا۔ کوئی موروثی مقام نہ رکھنے کی وجہ سے، ابتدائی عمر سے ہی دنیا میں ان کا مقام کلی طور پر ان کی اپنی کوششوں پر انحصار پذیر تھا۔ نظم وضبط اور نفی ذات کی زندگی گزارنے کی وجہ سے انہوں نے ہندوستانی سیاست میں ایک باوقار مقام حاصل کر لیا تھا۔ سیاسی اور پیشہ ورانہ کامیابی کی طرف یکسو ہو کر توجہ دینے کی وجہ سے ان کے پاس اپنی نجی زندگی کو بہتر بنانے کا موقع نہ ملا جو عوام کی طرف سے استراد کے احساس کو کم کر سکتی۔ انگریزی لباس اور ذاتی انداز کی حد سے زیادہ نفاست جو انہوں نے اختیار کی پرلطف مشغلے کی بجائے ایک اوپری خول کی طرح محسوس ہوتی ہے۔ ادھیڑ عمر کے سیاسی دھچکے ذاتی یا گھریلو زندگی کی معمول کی خوشیوں سے کوئی سکون حاصل نہیں کر سکتے تھے، بیالیس سال کی عمر میں ایک پارسی دوست کی اٹھارہ سالہ بیٹی کے ساتھ شادی، چند بے مسرت سالوں کے بعد آخر کار 1928ء میں ٹوٹ گئی تھی۔ اس کے جلدی ہی بعد اس کی وفات نے سوگوار اور ایک احساس جرم کا شکار چھوڑ دیا۔ باقیماندہ زندگی کیلئے ان کا واحد ساتھی ان کی وفادار بہن فاطمہ تھیں، جو اپنی روزمرہ زندگی کی وجہ سے ان کے ساتھ شریک ہو گئیں۔ (17)

جناح کے ذاتی مقام کی طرح 1937ء تک حاصل کی جانے والی حیثیت بھی بڑی مشکل سے حاصل کی گئی۔ وہ مغربی تعلیم سرکاری ملازمتوں اور جماعتی سیاست میں دیر سے داخل ہونے والے تھے۔ انہوں نے بیسویں صدی میں برطانوی راج کے معاونین کے طور پر بہت تیزی سے ترقی کی۔ متحدہ صوبہ جات میں انہوں نے زمین پر اپنے قبضے کو مضبوط کیا اور کونسلوں اور سرکاری ملازمتوں میں اپنی تعداد سے خاصی زیادہ اہمیت حاصل کی۔ (18) مانٹفورڈ کونسلوں کے پہلے

انتخابات سے لے کر انہوں نے بنگال میں کانگریس کی دہائیوں کی برتری کی جگہ لے لی تھی اور پنجاب میں اقتدار حاصل کر لیا تھا۔ آل انڈیا مسلم کانفرنس نے دونوں اکثریتی صوبوں میں جداگانہ انتخابات کا دفاع کیا تھا، اور سندھ کی بمبئی سے علیحدگی کو حاصل کرنے اور اس کے درجے کو اونچا کرنے کیلئے صوبائی توازن کی حکمت عملی کا استعمال کیا تھا اور اس کے ساتھ ہی ساتھ شمال مغربی سرحدی صوبے کیلئے مکمل صوبائی مرتبہ بھی حاصل کر لیا تھا۔ اپنی زندگی کے آخری سال 1936 میں، فضل حسین یہ سوچ سکتے تھے کہ مسلمانوں کی حیثیت اب، مناسب طور پر محفوظ ہوگئی ہے۔(19) حاصل شدہ تحفظ کا احساس زیادہ تر انڈیا ایکٹ 1935 میں موجود ان پابندیوں کا مرہون منت تھا جو لگتا تھا کہ اس نے کانگریس کی طاقت پر لگائی ہیں، کیونکہ اس کی مزعوم آل انڈیا وفاق میں نشستوں کی ایک تہائی کی تعداد مسلمانوں کیلئے، اور ایک تہائی ہندوستانی شہزادوں کے نامزد لوگوں کیلئے مخصوص کی گئی تھیں۔ 1937 میں کانگریس کے غلبے کے ظہور نے اس سب کو تبدیل کر کے رکھ دیا۔

مارچ 1937 میں، جب نہرو نے یہ کہا کہ کانگریس اور برطانوی راج صرف دو جماعتیں ہیں، تو جناح نے ترکی بہ ترکی جواب دیا کہ مسلم لیگ تیسری اور کانگریس کی جائز مساوی 'حصہ دار ہے۔(20) یہ کانگریس والے صوبوں کے مسلمان ہی تھے جنہوں نے کانگریس راج کے تحت ہندو غلبے کا پہلے پہل ادراک کیا، اور ایک تکلیف کے احساس کے ساتھ ردعمل کا اظہار کیا،(21) متحدہ صوبہ جات میں مسلمان رؤسا پریشان ہوگئے جب کانگریس نے حکومت میں انہیں حصہ دینے سے انکار کر دیا، اور ان کی ثقافت جائیداد اور سرکاری ملازمتوں میں ان کے امکانات کیلئے خطرہ بنے۔(22) مسلم اقلیتی صوبوں میں ایسے محسوس ہوتا تھا کہ ایک ذمہ دار حکومت کے تحت کانگریس اقتدار میں ان کی شرکت کو مکمل طور پر واپس لے سکتی تھی۔ مسلم اکثریتی صوبوں میں کانگریس مسلم دھڑوں کے ساتھ حمایت کے ذریعے اقتدار کے حصول کی کوشش کر رہی تھی۔ راجندر پرشاد نے یوں تبصرہ کیا۔"[ان میں سے] زیادہ تر صوبوں میں ہماری پارٹی کی کوشش مسلسل، حکومتی پارٹی کے ارکان کو اپنے ساتھ ملانا اور اس طرح اپنے لئے اکثریت حاصل کرنا رہی ہے، تا کہ یہ وزارت بنا سکے۔ نتیجہ اس کا حکومتی اقدامات پر ان کے استحقاق کی بنیاد پر غور کرنا اور حکومت سے اس کے اپنے پروگرام اختیار کروانا اتنا زیادہ نہیں رہا، بلکہ کسی نہ کسی طرح برسر اقتدار جماعت کو باہر نکالنا رہا ہے۔ اس کا نتیجہ۔۔۔۔۔ کانگریس کے خلاف بہت زیادہ تلخی کا پیدا کرنا ہے۔۔۔(23)

کل ہندوستان کی سطح پر کانگریس کی اعلیٰ قیادت نے اپنے مفاد کی پیروی، شہزادوں پر یہ زور دے کر کی، کہ وہ اپنی نشستوں کو بجائے نامزدگی کے، انتخاب سے پر کریں، جو کہ کانگریس کی طاقت پر قانونی پابندی کو ختم کرنے کیلئے، اس کی کافی فتوحات کے امکان کو کھول دے گا۔(24) جناح اس بات کے قائل ہو گئے کہ پارلیمانی حکومت کا مطلب ہندوستان میں مرکز کی مطلق العنانی ہوگا۔(25) ہندوستان کے مسلمانوں کے مساوی حقوق کا واحد تحفظ مسلم لیگ کے اندر ہی اپنی سلیت کے ذریعے مساوی قوت کے حصول میں تھا۔ اس کی تنظیم کے تحت 1937-8 میں لیگ کی رکنیت چند ہزار سے بڑھ کر چند سو ہزار تک پہنچ گئی۔

جناح مساوات کے موضوع پر بتکرار بولتے رہے اکتوبر 1937 میں لکھنو میں لیگ کے سالانہ اجلاس کے موقع پر انہوں نے اصرار کیا کہ، ایک باوقار سمجھوتہ صرف دو مساوی لوگوں کے درمیان ہوسکتا ہے۔(26) انہوں نے نہرو سے مطالبہ کیا کہ کانگریس کو لیگ کو مکمل مساوات کی سطح پر تسلیم کرنا چاہیئے۔(27) انہوں نے 'مظلومیت کی آگ سے مسلمانوں کے دکھ اور قربانی کے احساس کو اندرونی بنالیا۔ انہوں نے اپنا اظہار ذاتی یقین کے ساتھ کیا؛ مجھے بھی اس ملک کی حکومت میں شراکت کا اتنا ہی حق ہے جتنا کسی ہندو کو ہے، اور مجھے اقتدار میں [ایک] مساوی حقیقی اور موثر حصہ ملنا چاہیئے، (28) اس درخواست کو اس دعوے کا سہارا تھا کہ اسلامی معاشرہ انسان کی مساوات پر مبنی ہے۔(29)

جناح کی قیادت اور مسلم قومی حسیّت کے ظہور کے درمیان وہ لازمی ربط یہ تھا کہ جناح نے مسلمانوں کے احساس مظلومی کو، کانگریس کے ان کی حاصل شدہ حیثیت کے انکار سے اپنی ذات میں مجسم کر دیا۔ اس وسیع پیمانے پر پھیلے ہوئے مفروضے نے کہ خود بینی، غرور، خواہش اقتدار اور خبط عظمت اس کی شخصیت کے غالب پہلو تھے، اس حقیقت کو چھپا دیا ہے۔ اس طرح ان کی شخصیت کے بارے میں تاثرات کی اس کے سیاسی انداز کے بارے میں تعمیمات تک توسیع کے، قائد اور اس کے پیروکاروں کے درمیان ذہنی فاصلے کے بارے میں مبالغہ آرائی کی ہے، اصول کے اس مقصد اور مفہوم کو دھندلاتے ہوئے جس سے وہ آئینی حکمت عملی ابھری، جو ستم رانی سے پناہ مہیا کرنے والی تھی۔

کراچی سے لاہور

تقریباًان تمام لوگوں نے جنہوں نے جناح کا مشاہدہ کیا انہیں ایک کم گو، دور، تنہا اور سب سے بڑھ کر اکیلا کے طور پر بیان کیا۔ بعد کی زندگی میں اس دوری کی وجہ جزوی طور پر مزمن سینے کا انفیکشن تھا، جو غالباً 1936 میں نمودار ہوا تھا اور جولائی 1943 سے جزوی طور پر ان تین سرکاری محافظوں کا تقرر تھا، جو ایک قاتل کی طرف سے حملہ کئے جانے کے بعد مہیا کئے گئے تھے۔ لیکن واضح طور پر وہ جسمانی رابطے سے لطف اندوز نہیں ہوتے تھے اور دنیا کو ایک فاصلے پر رکھتے تھے۔ ایسے لگتا ہے جیسے ان کا مشہور یک چشمی چشمہ اور لباسوں کی بار بار تبدیلی ہاتھ ہلانے سے اس کے گریز کیلئے تھے، اور ریل گاڑی میں اول درجے کے کوپے سے سفر کرنا بے داغ پن کا اظہار تھے۔ جب دسمبر 1939 میں سر سٹیفورڈ کرپس ان سے پہلے ملے تو انہوں نے لکھا تھا؛ ''اگرچہ اس نے مجھے ایک تنہا اور ایک ایسے شخص کا تاثر دیا جو اپنے آپ سے مسلسل کشمکش میں ہو اور جس کا کوئی نہ ہو جس سے وہ راز داری کر سکے یا جو اسے قابل اعتماد مشورہ دے سکے، لیکن اس نے اپنا مقدمہ بہت قابلیت اور وضاحت سے پیش کیا، (31) جنوری 1942 میں کوپ لینڈ مالا بار ہل پر ان کے قابل تعریف شفا اور بہت قابل وکیل کے۔۔۔۔ واضح نتائج سے بہت متاثر ہوئے۔(32) اس کے نوٹس جناح کی جذبات سے پاک علیحدگی اور خود کفالت، ایک شاندار عمارت میں جس کے خوبصورت کمرے، پرتکلف طور پر سجے ہوئے، اور انتہائی دلکش خمدار سنگ مرمر کا چبوترہ جس کے نیچے ایک لان تھا، جو ڈھلوان بناتا ہوا درختوں کی ایک قطار تک جاتا تھا، جس میں ایک خلا تھا جس میں سمندر کا نظارہ کیا جا سکتا تھا، کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جناح نے اسے لیگ کا لٹریچر مہیا کیا، اور بڑے پیمانے پر اپنی تقاریر کی مثنی نقلیں، مہیا کریں۔ چند ہفتے بعد کوپ لینڈ نے جناح کو بطور لیگ کے 'حقیقی آمر' کے بیان کیا۔ جو ایک ایسی رائے ہے جس کی تکرار اے وی الیگزنڈر نے کیبنٹ مشن کے وقت 'مسٹر جناح' مسلم لیگ کے مقدر کا نام نہاد مالک ایک ہوشیار وکیل [ہے]۔۔۔۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ وہ اپنے طور پر ایک مکمل آمر ہونے کے بالکل قریب ہے، (34) ماونٹ بیٹن کا خیال تھا کہ وہ واحد صلاح کار جس کی بات جناح سنتا ہے، خود جناح ہے، (35)

تاہم لاہور میں مطالبہ پاکستان کے اعلان سے پہلے کے اہم اٹھارہ ماہ کے دوران آئینی

نظریے اور حکمت عملی کی تشکیل اور اس کے اظہار میں جناح کا کردار یقیناً ایک خلوت پسند تنہا اور خود مکتفی رہنما نہیں تھا۔

اکتوبر1938 میں جناح، آل انڈیا مسلم لیگ کی سندھ شاخ کی ایک کانفرنس کیلئے ایک شاہانہ استقبال میں اپنی پیدائش کے شہر کراچی واپس آئے۔(36) وہ ریلوے سٹیشن سے ایک کھلی لیموزین میں ایک تین میل لمبے جلوس کی قیادت کرتے ہوئے آئے۔ کوئی بیس ہزار وفود جمع ہو گئے تھے۔ جن میں شامل تھے صوبائی وزرائے اعلیٰ سر سکندر حیات خان (پنجاب) سر فضل الحق (بنگال) یو پی کے رہنما لیاقت علی خان (سیکریٹری لیگ) راجہ آف محمود آباد اور چوہدری خلیق الزمان۔ اسے منظّم کرنے میں سندھیوں کا بنیادی مقصد صوبے کی دھڑے بندی کا شکار مسلم انتظامیہ پر قومی تنظیم کا وحدت سازی کا اثر ڈالنا تھا۔ اکثریتی صوبے کی بمبئی سے علیحدگی کے فوائد کو مسلم زعما کی طرف سے اپنی بقا کیلئے ہندوؤں کی طرف رجوع کرنے سے ضائع کر دیا گیا۔ جولائی1937 میں ایم ایچ گزدر (کراچی کا ایک مستقبل کا میئر) نے سندھ کی سیاسی صورت حال پر ناراضگی میں جناح صاحب کو خط لکھا اور چار شمالی صوبوں پر مشتمل ایک آزاد مسلم ریاست کی تخلیق کی تجویز پیش کی۔(37) کانفرنس کے پہل کار اور استقبالیہ کمیٹی کے چیئرمین سر عبداللہ ہارون تھے۔ جو کہ اپنی محنت سے بننے والے ایک تاجر اور کراچی کے شہزادہ صنعت کار، سندھ کی علیحدگی کے مہم کار، مرکزی مجلس قانون ساز کے رکن (42-1926)، پنجاب یونینسٹوں کی طرز پر سندھ یونائیٹڈ پارٹی کے بانی، اور لیگ کی ورکنگ کمیتی کے رکن تھے(38) اپنے افتتاحی خطاب میں انہوں نے اپنی توجہ ایک کل ہندوستان ہندو مسلم سمجھوتے پر مرکوز کی، جس کی ناکامی کی صورت میں مسلمان، مسلمان ریاستوں کے ایک وفاق کی شکل میں اپنے طور پر نجات کا راستہ تلاش کر سکتے ہیں۔ علیحدہ وفاقوں کے تحت، ہندو ہندوستان اور مسلم ہندوستان کی تقسیم کی شکل میں۔(39) ہارون جناح کی نسبت زیادہ آگے اور زیادہ تیز، ایک علیحدگی پسندانہ مقصد کی طرف بڑھ رہے تھے، اس جناح کی نسبت جس نے کانگریس کے ظلم کا مقابلہ کرنے کیلئے مسلمانوں کو متحدہ کرنے کی بنیادی ضرورت پر زور دیا تھا۔ چودہ ماہ بعد بھی جناح ابھی تک اس قدر ہندوستانی قوم پرست تھے جس قدر کہ نہرو ہونے کا اعلان کر رہا تھا، اور جنوری1940 میں وہ ابھی ہندوستان کے بارے میں یہ لکھ سکتے تھے، مسلمانوں اور ہندوؤں کی مشترکہ مادر وطن،(40) وہ بے چین ہو گئے جب ہاروں نے قرارداد میں ایک آزاد مسلم

ریاست کے نصب العین کو شامل کر دیا:۔

''سندھ صوبائی مسلم لیگ کانفرنس، وسیع براعظم ہند کے مستقل امن کے مفاد میں، اور بالا روک ٹوک ثقافتی ترقی کے مفادات میں، معاشی اور سماجی بہتری اور دونوں قوموں، جو ہندو اور مسلمان کے نام سے جانی جاتی ہیں، کے سیاسی حق خود اختیاری کے مفاد میں اسے انتہائی ضروری سمجھتی ہے کہ ہندوستان کو وفاقوں میں تقسیم کر دیا جائے یعنی مسلم ریاستوں کے وفاق اور غیر مسلم ریاستوں کے وفاق میں۔ لہذا یہ کانفرنس آل انڈیا مسلم لیگ سے یہ سفارش کرتی ہے کہ وہ آئین کی ایک سکیم وضع کرے جس کے تحت مسلم اکثریتی صوبے، مسلم ہندوستانی ریاستیں اور مسلم اکثریت کی آبادی والے علاقے ان کے اپنے وفاق کی شکل میں مکمل آزادی حاصل کر سکیں،،۔(41)

یہ کہا جاتا ہے کہ جناح نے ایک استثنائی شق اس میں داخل کی۔؛'حکومت ابھی تک برطانویوں کے ہاتھ میں ہے۔ ہمیں اسے نہیں بھولنا چاہئے۔ آپ کو آگے کی طرف دیکھنا چاہئے اور ایک ایسے نصب العین کی خاطر کام کرنا چاہئے جو آپ کے خیال میں آج سے پچیس سال بعد پیدا ہوگا۔(42) اگلے دن اس کی خاموش منظوری کے ساتھ، ہارون کا متن اس طرح تبدیل شدہ صورت میں منظور کیا گیا۔؛

'یہ کانفرنس وسیع براعظم ہند کے مستقل امن کے مفاد میں اور بلا روک ٹوک ثقافتی ترقی کے مفاد میں، دونوں قوموں موسوم بہ ہندو اور مسلم کی معاشی اور سماجی ترقی اور سیاسی حق خود اختیاری کے مفاد میں، اسے انتہائی ضروری سمجھتی ہے کہ وہ آل انڈیا مسلم لیگ سے یہ سفارش کرے کے وہ اس تمام تصور پر جو ہندوستان کیلئے ایک موزوں آئین بن سکے، نظر ثانی کرے اور اس کا جائزہ لے، جو ان کے کیلئے ایک باعزت اور جائزہ مقام کے حصول کو یقینی بنائے۔(43)

اگرچہ دو قومی نظریہ اب لیگ کا عقیدہ بن چکا تھا، لیکن یہ واضح طور پر علیحدگی کے ہم معنی نہیں تھا۔ یہاں تک کہ ہارون کی اصل قرارداد کے محرک، شیخ عبدالمجید؛ یہ توقع کر رہے تھے کہ ہندو اور مسلم وفاق، امور خارجہ دفاع اور تنازعات کے تصفیے کے ایک مشترکہ مرکز کے ذریعے مربوط ہوں گے۔

آنے والے ہفتوں کے دوران جناح کی صحت ناساز تھی اور انہوں نے 26 دسمبر تک لیگ

کے پٹنہ میں سالانہ اجلاس تک کوئی تقریر نہیں کی، اور پٹنہ کے اجلاس میں وہ فی البدیہہ بولے۔تب انہوں نے مسلمانوں کے اندر ہندوؤں کے بالمقابل ''ایک قومی شعور'' کی بیداری دیکھی لیکن یہ تنبیہ کی کہ 'قومی خودی اور قومی انفرادیت' کو ابھی پروان چڑھنا ہے۔(45)اس اجلاس نے انہیں1935 کے ایکٹ کے مناسب آئینی متبادلات کا کھوج لگانے کیلئے بااختیار بنایا اور آنے والے مارچ میں ورکنگ کمیٹی نے ایک کمیٹی قائم کی جو ان متبادلات کا جائزہ لے گی جو اب تک ظہور میں آچکے تھے اور ان دوسرے متبادلات کا بھی جو اس کے بعد ظہور میں آسکتے ہیں۔(47)جناح کمیٹی کے سربراہ تھے اور آٹھ دوسرے لوگ کمیٹی کے پینل میں شامل تھے جن میں ہارون، لیاقت، سکندر، ناظم الدین (بنگال)، اور اورنگ زیب خان (شمال مغربی سرحدی صوبہ) تھے۔اگلے مہینے جناح نے اطلاع دی کہ کمیٹی کے سامنے بہت سی سکیمیں ہیں، جن میں ملک کو ہندو اور مسلم ہندوستان میں تقسیم کرنے کی ایک سکیم بھی شامل ہے۔درحقیقت اس کمیٹی کا کبھی اجلاس نہ ہوا اور پیش قدمی ہارون کے ہاتھوں میں رہی۔

کراچی اور پٹنہ کانفرنسوں کے درمیانی عرصے میں ہارون نے مسلم صوبوں اور ریاستوں کے علیحدہ وفاق کے عمومی مقصد کو آگے بڑھانے کیلئے متعدد اقدامات کیے۔اس عزم کو سال کے آخر میں ریاستوں میں کانگریس کی سرگرمیوں نے تقویت پہنچائی(48) وہ آغا خان کی حمایت حاصل کرنے کی ایک کوشش میں ناکام ہوگیا۔(49) تاہم لیگ کی کونسل نے اب ایک بدیس اور دیس کے وفود کی ایک سب کمیٹی بنادی، اور ہارون اس کے چیئرمین بن گئے۔اس کا کام باہر وفود بھیجنا، مسلم ہندوستان کے نظریات کی وضاحت کرنا اور کانگریس کے الزامات کا جواب دینا کہ مسلمان رجعت پسند اور غیر محبّ وطن ہیں، اور مسلم اکثریتی صوبوں کی طرف مسلم اقلیتی صوبوں کے وفود بھیجنا تھا تاکہ ان کی تنظیموں کے درمیان تعلقات کو مضبوط بنایا جاسکے۔(50)اس کمیٹی نے کچھ ایسے امور بھی سرانجام دئے جو خارجہ معاملات اور پروپیگنڈا کی خدمات کیلئے، موزوں تھے۔ ہارون نے اس کمیتی کو منصوبہ بندی میں شامل کردیا، جب انہوں نے ڈاکٹر سید عبداللطیف سے، جنوری1939 میں لاہور میں ملنے کیلئے کہا تاکہ وہ ہندوستان کی ثقافتی خطوں میں دوبارہ تقسیم کے ذریعے دوقوموں کے اس کے تصورات کی پذیرائی پر بحث کرسکیں۔(51)اگرچہ لطیف کا نقطہ نظر دوقوموں کو ایک مشترکہ مادر وطن کے اندر کھپانا تھا، بجائے دوعلیحدہ وفاقوں پر عمل کرنے کے جس کی

وہ خود حمایت کرتے تھے، لیکن ہارون نے ایک بڑے کتابچے کی شکل میں لطیف کی سکیم کی اشاعت اور غیر ممالک میں تقسیم کیلئے 2000 روپے پیش کر دیئے۔(52) 9-1938 میں پمفلٹوں، اخبارات اور کتابچوں میں لطیف کے نظریات کی اشاعت نے مسلم ہندوستان کے مستقبل کے آئین پر تنازعے کو ہوا دی۔

آئینی منصوبہ بندی کا بہت سا کام پنجاب میں ہوا، جہاں پہلے ہی علیحدگی پسند خیالات کا ایک اہم ورثہ موجود تھا۔ بطور صدر مسلم لیگ 1930 میں لاہور کے فلسفی شاعر سر محمد اقبال نے چار شمال مغربی صوبوں سوائے چند غیر مسلم ضلعوں کے ادغام کے ساتھ ہندوستان کے اندر ایک مسلمان ہندوستان، کا مطالبہ پیش کیا۔(53) کیونکہ ہندوستان کی مذہبی اکائیوں کا رجحان کبھی بھی اپنی انفرادیت کو قربان کر کے ایک وسیع تر کل میں مدغم ہونے کا نہیں رہا، لہذا ایک ہندوستانی قوم کی وحدت کی تلاش نفی میں نہیں بلکہ باہمی ہم آہنگی اور تعاون میں کرنی چاہیئے۔ ہندوستان میں، تعاون موثر اصول، اسے اوطان کو تسلیم کرنا تھا، جن میں مسلمان اپنی ثقافت اور روایات کے خطوط پر مکمل اور آزادنہ ترقی، سے بہرہ اندوز ہوسکیں، 1933 میں کیمبرج کے طالبعلم رحمت علی، پاکستان کے نام کے پنجابی موجد نے ایک مسلم ریاست کی ہندوستان سے علیحدگی کی تجویز پیش کی جس میں چار صوبے اور کشمیر شامل ہو، اور جلد ہی بعد پاکستان قومی تحریک شروع کر دی(54) اپنی وفات اپریل 1938 سے پہلے کے سال کے دوران واحد ہندوستانی وفاق کی اقبال کی مخالفت اور سخت ہو گئی تھی، اور انہوں نے جناح کو ایک یا زیادہ علیحدہ مسلمان ریاستوں کے مطالبے پر آمادہ کیا، اگرچہ وہ باقیماندہ ہندوستان کے ساتھ ان کے تعلقات کے بارے میں خاموش رہے۔(55)

مارچ 1939 میں، اس امر نے کہ لیگ کی ورکنگ کمیٹی نے لطیف کی سکیم کو اپنے سامنے رکھا تھا، ایک شخص کو جس نے اپنے دستخط، احمد بشیر، سیکریٹری پاکستان مجلس لاہور کے طور پر کئے تھے، کو جناح، لیاقت ہارون، فضل الحق اور سکندر کو درخواست کرنے پر اکسایا۔(56) اس نے لکھا کہ لطیف کی سکیم، پنجاب اور کشمیر کے مشرقی حصوں کو ہندو سکھ خطے میں ڈالنے سے، پاکستان کے سیاسی اور معاشی استحکام کو خطرے میں ڈال دے گی؛۔

کیونکہ اس سکیم کے پاکستان کی قدرتی سرحدوں کو متاثر کرنے کا امکان ہے، لہذا میں محسوس کرتا ہوں کہ پاکستان اور اس تحریک کا مفاد جو ہندوستان کے شمال میں مکمل پنجاب، کشمیر شمال

مغربی سرحدی صوبے اور بلوچستان پر مشتمل ایک آزاد ریاست کی تخلیق کیلئے شروع کی گئی ہے،، حقیقی طور پر متاثر ہوگا، اگر ثقافتی تحریک کو ہندوستان کے شمال مغرب تک وسیع کیا۔۔۔ پاکستان کا ذہن آہستہ آہستہ ایک طبعی کل میں یقین کرنے لگا ہے، اوراس قدرتی جغرافیائی تشخص کو غیر مستحکم کرنے کی کوئی کوشش مسلم ہندوستان کے مقصد کیلئے یقیناً نقصان دہ ہوگی۔(57) تحریک پاکستان اور پورے چار شمال مغربی صوبوں جمع کشمیر کے دعوے کے حوالے، لاہور کی پاکستان مجلس پر رحمت علی کے اثر کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ تاہم وہ کردار جس کا مجلس نے بعد میں اظہار کیا، اقبال کے خیالات کے اثر کی طرف اشارہ کرتا تھا۔ اوراس بات پر یقین کرنے کی معقول وجہ موجود ہے کہ احمد بشیر میاں بشیر احمد کا قلمی نام تھا، جو جسٹس شاہ دین کے بیٹے تھے اور اقبال کے ایک قریبی دوست تھے اور جب ان کی وفات ہوئی تو اقبال کی طرف سے بہت زیادہ تعریف کا موضوع بنے۔ اس مجلس نے جلد ہی مجلس کبیر پاکستان لاہور کا نام اختیار کرلیا، جواس صوفی شاعر کیلئے اس کے احترام کا مظہر تھا جو ہندوستان کی وحدت کا بھی پیامبر تھا، اوراس مجلس نے اقبال کے جذبے میں ہی یہ استدلال کیا: ،کوئی بھی ہندوستان کی وحدت پر اعتراض نہیں کرتا، لیکن یہ کہ یہ وحدت کیسے حاصل کی جاسکتی ہے، ایک ایسا معاملہ ہے، جو تمام فریقوں کی خصوصی توجہ کا مستحق ہے یہ ایک ایسا معاملہ ہے۔۔۔[جسے] باقی ہر چیز پر فوقیت دی جانی چاہئے، (58) 'ہندوستان کو خود مختار ہم جنس ریاستوں میں تقسیم کر کے علیحدہ اوطان، کو تسلیم کرنا، ہندوستان کی وحدت کا واحد طریقہ تھا۔ احمد بشیر، کی میاں بشیر احمد کے طور پر شناخت کا انحصار جزوی طور پر قائل کرنے والی خودنوشت تحریر کی شہادت پر ہے، لیکن ساتھ ہی ساتھ اس علم پر بھی ہے کہ لاہور کے بیرسٹر میاں بشیر احمد ایک صحافی (اردو جریدے ہمایوں کے مدیر) اور ایک شاعر بھی تھے، جو اقبال کے سیاسی نظریات کی مدح سرائی میں شاعری میں اور جناح کے بارے میں نثر اور شاعری میں لکھتے تھے۔(59) وہ 1940 میں لاہور میں لیگ کے تاریخی اجلاس کیلئے استقبالیہ کمیٹی کے ایک رکن اور 1942 سے ورکنگ کمیٹی کے ایک رکن بھی بننے والے تھے۔ اقبال کا یہ پیروکار ہی جناح کو ان کے لاہور کے پر جوش صدارتی خطبے کے لئے گونجدار اقتباسات مہیا کرنے والے تھے۔

1939 میں سکندر نے، خطوں بشمول صوبوں اور ریاستوں کے ایک ڈھیلے ڈھالے کل ہندوستان وفاق کی ایک سکیم وضع کی۔ اس نے ان متبادلات کی جو لیگ کے سامنے کھلے تھے، اور

ان کے استراد کی پہلے بشیر احمد(60)اور پھر بھی علی گڑھ کے علما کی طرف سے ، وضاحت کی(61)موخرالذکر نے برطانوی ہند کی، تین کلی طور پر خود مختار ریاستوں میں تقسیم کی حمایت کی(62)علی گڑھ کے دو مصنفین ، پروفیسر سید ظفرالحسن ، اور ڈاکٹر ایم۔اے۔ایچ قادری نے اصرار کیا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو جو اپنے طور پر ایک قوم ہیں، ایک واحد کل ہند وفاق جس میں مرکز میں ایک غالب ہندو اکثریت موجود ہو کی غلامی میں ہرگز نہیں دیا جانا چاہئے۔ برطانوی ہند کی تین خود مختار ریاستیں شمالی مغربی ہند یا پاکستان ، بنگال اور ہندوستان ہوں گی۔ان ریاستوں کے اندر یا کلی طور پر میں کسی ایک کی سرحد پر واقع عملداریاں خود بخود ان کے ساتھ ملحق ہو جائیں گی، جبکہ وہ عملداریاں جو ایک سے زیادہ ریاستوں کے ساتھ ملحق ہو جائیں گی، جبکہ وہ عملداریاں جو ایک سے زیادہ ریاستوں کے ساتھ ملتی ہوں اپنے الحاق کا فیصلہ خود کر سکیں گی۔لیکن حیدر آبار کو برار اور کرناٹک کو واپس لینا چاہئے اور ایک چوتھی خود مختار ریاست بن جانا چاہئے، مسلمان ہندوستان کا جنوبی بازو، پاکستان میں چار شمال مغربی صوبے کشمیر اور دوسری ملحق ریاستیں شامل ہوں گی۔ بنگال موجودہ صوبے پر مشتمل ہوگا منفی ہوڑہ، مڈنا پور اور دارجیلنگ اضلاع کے لیکن جمع پورنیا(بہار میں) اور سہلٹ (آسام میں) اضلاع۔ پاکستان اور بنگال دونوں مسلم ریاستیں ہوں گی۔ ہندوستان باقیماندہ ہند پر مشتمل ہوگا لیکن اس کے اندر دو نئے خود مختار صوبے۔ دہلی اور مالابار۔ بنائے جائیں جن میں مضبوط مسلم اقلیتیں ہوں گی، ان تینوں ریاستوں کے برطانیہ کے ساتھ الحاق کے علیحدہ علیحدہ معاہدے ہوں گے،اور وہ خود آپس میں دفاعی یا حربی اتحاد میں اکٹھے ہو سکتے ہیں۔حسن قادری کی سکیم کی علی گڑھ کے آٹھ علما کی طرف سے گرمجوشی سے تعریف کی گئی۔جنہوں نے بہ یک وقت لطیف کی تجاویز پر افسوس کا اظہار کیا۔(63)ان علما نے دعویٰ کیا کہ انہوں نے علی گڑھ سکیم پر اس کے مصنفین کے ساتھ اصول اور تفاصیل میں بحث کر لی تھی اور وہ اس بات کے قائل ہو گئے تھے کہ یہ دو قوموں کے جائز دعاوی کو پورا کرنے کیلئے اس حد تک جاتی ہے،جس حد تک ممکن ہے۔

ستمبر1939 تک جب برطانیہ نے1935 ایکٹ کے کاغذی وفاق کو ٹال دیا،تو مسلم آئینی سوچ یقیناً وفاقی اصول کے خلاف موڑ لینے لگی، اس کے بھی خلاف جیسا کہ لطیف اور سکندر کی علاقائی سکیموں میں اظہار گیا تھا۔کراچی میں دو قومی نظریے کی پذیرائی کے ایک سال بعد، اس کا

عملی اطلاق ایک زندہ مسئلہ تھا۔18 اکتوبر کو جب لارڈ لنلتھگو نے ہندوستان کے مستقبل کے بارے میں وحدت کے مفہوم میں بات کی (64) تو بشیر احمد نے جناح سے، علیحدہ قومی درجے سے متعلق مسلمانون کے قومی مطالبے کے اس کی طرف سے استرداد پر احتجاج کیا۔(65) اگلے ماہ جب گاندھی نے علیحدہ مسلم قومیت کے نظریے پر اعتراض کیا تو علی گڑھ گروپ مشتعل ہو گیا۔ (66) 15 نومبر کو پروفیسر حسن نے ڈاکٹر ذکی الدین اور ڈاکٹر برہان احمد (ان آٹھ میں سے دو جنھوں نے علی گڑھ سکیم کی تعریف کی تھی) اور عبداللہ درّانی کے ساتھ مل کر اس معاملے پر جناح کو تفصیلی عرضداشت پیش کی۔ انہوں نے اختتام یوں کیا؛ [مسلمانوں کو] ان حصوں میں جہاں وہ اکثریت میں ہیں آزاد مسلم ریاستوں کے حصول کے ان کے عزم کو نہ تو برطانوی سنگینوں کا خوف اور نہ خونیں خانہ جنگی کے امکانات کمزور کر سکتے ہیں۔(67) اس کے جلد ہی بعد آئینی سکیموں کے متعدد مسلم مصنفین کا دس دنوں تک اجلاس ہوا، ایک متفقہ سکیم تیار کرنے کیلئے جسے انہوں نے خفیہ طریقے پر جناح کو بھیج دیا۔(68) اس بنیاد پر کہ مسلمان ایک علیحدہ قوم ہیں پر مبنی اس تازہ منصوبے نے شمال اور مشرق میں مسلمان علاقوں کو اس طرح ترتیب دیا کہ اس میں ہندوستان کی کل مسلم آبادی کا بہتر فیصد شامل ہو گیا۔ دہلی کے ایک صوبہ کا اضافہ شمالی علاقے میں کر دیا گیا اور آسام کو مشرقی علاقے زون میں ہندوستان کے کل زمینی علاقے کے ایک تہائی پر دعویٰ کر دیا گیا۔

یکم فروری 1940 کو ہارون نے اپنی خارجہ کمیتی اور اس سکیم کے مصنفین کے مشترکہ اجلاس کی صدارت کی۔ اس نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ ورکنگ کمیٹی کو سفارش کرے کہ وہ ہندوستانی مسلم قوم کے مستقبل کے بارے میں غیر مبہم زبان میں اپنے ذہن کو بیان کرے(69) ہندوستان کے مسلمان ایک علیحدہ قوم ہیں جو حق خود اختیاری کے حقدار ہیں۔ اس حق کو موثر بنانے کیلئے مسلمانوں کو ایک خود مختار ریاست کی شکل میں ایک علیحدہ وطن حاصل کرنا ہوگا،۔ اس اجلاس کی قراردادیں لیاقت کو (بطور لیگ کے سیکریٹری کے) اور جناح کو 2 فروری کو بھجوائی گئیں، دو دن بعد ورکنگ کمیٹی نے ان کے ملخص کو اپنا لیا، جس کا اظہار یقیناً قرارداد لاہور کی ہندوستان کے شمال مغربی اور مشرقی زونوں میں آزاد مسلم ریاستوں کے مطالبے میں ہوا۔(71)

لہذا بطور علیحدہ مسلم ریاست کے مطالبے کے دوقومی نظریے کا لاہور کا اظہار، اٹھارہ ماہ کے

طویل مباحثے کا نقطہ اختتام متماثلات کا تنوع شمال مغربی اور مشرقی ہندوستان کے متصلہ مسلم علاقوں کی نشاندہی اوران کے درمیان مزعومہ تعلقات پر، قرارداد کے ابہام کی تشریح کرنے پر کافی مدد کرتا ہے، نئے علاقائی انتظامات کی بدنام زمانہ مبہم شق، موجودہ صوبوں میں اضافے اور ساتھ ہی ساتھ کمی کیلئے ایک سب کچھ اپنے درمیان عمدہ تعلقات کے بارے میں شکوک وشبہات کا اظہار ورکنگ کمیٹی کو یہ اختیار دینے سے ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسی سکیم وضع کرے جو، حتمی طور پر، متعلقہ علاقوں کی طرف سے، ایسے تمام اختیارات حاصل کرنے کی گنجائش پیدا کرے، جیسا کہ دفاع، خارجہ معاملات، مواصلات، کسٹمز اور ایسے دوسرے معاملات جوضروری ہوں، ۔ ایک دفعہ پھر حتمی طور پر مشترکہ مقتدرہ کی طرف سے تعاون کے عبوری دور، کی ایک ضد کی طرف اشارہ کرتا ہے، جسکی کہ غالباً اس قرارداد کے تائید کنندہ خلیق الزمان کی طرف سے حمایت کی گئی ۔(73) تاہم یہ بات واضح ہے کہ علیحدگی پسندی پر زور دینے سے اس قرارداد نے سکندر کے نظریئے کے استرداد کی نشاندہی کی، کہ مسلم ہندوستان کے قومی مقدر کو ایک کل ہند وفاق کے اندر حاصل کیا جانا چاہیئے ۔ اس نے بلاشبہ اس بات کی تصدیق کی اس کی اپنی ترجیح شدہ قرارداد کھوگئی ۔(74) صرف ایک امکان جوکھلا رکھا گیا، وہ آزاد بنگالی قوم کا تھا، قرارداد کے تجویز کنندہ فضل الحق کی طرف سے کی گئی ۔(75)

جناح کا لاہور کا خطاب، خودقرارداد کی نسبت کسی طرح بھی جناح کی بلامدد کامیابی نہ تھی ۔ ان کی تقریر میں سب سے زیادہ یادرکھے جانے والے اقتباسات بنیادی طور پر بشیر احمد اور علی گڑھ گروپ کے بیانات سے، بغیر تبدیلی کے لئے گئے تھے ۔1935 کے ایکٹ کی بطور ہندوستان کیلئے غیرموزوں ہونے کی، گول مول مذمت کرنے کے بعد انہوں نے تنقید کیلئے لندن ٹائمنز کی یکم اپریل1937 کے ایک نمائندہ مضمون کی، جس نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اختلاف کو ایک وقتی 'تو ہم' نہ کہ ایک واحد قوم کے ظہور کے راستے میں ایک حقیقی رکاوٹ کے پیش کیا، کا حوالہ پیش کرنے کیلئے حسن اور قادری کی پیروی کی ۔ پھر انہوں نے برطانوی خیالات کے رد کو لنلتھگو کے 18 اکتوبر1939 کے بیان کی بشیر احمد کی طرف سے مذمت سے لیا:

میاں بشیر احمد

عزت مآب وائسرائے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ وحدت، آئین کے جیسا کہ اس کا نقشہ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ1935 میں پیش کیا گیا ہے روبہ عمل آنے سے حاصل کی جا سکتی ہے۔ یہ ایک بین لاقوامی مسئلہ ہے اور اس سے اسی طرح نمٹنا چاہیئے۔ یہ صرف اسی بنیاد پر ہی حل پذیر ہوسکتا ہے۔ کوئی بھی آئین، خواہ وہ ڈومینین کے درجے کی شکل میں ہو یا، مکمل آزادی کی شکل میں، جو اس بنیادی حقیقت کو نظر انداز کرے گا، وہ جہاں مسلمانوں کیلئے تباہ کن ہوگا، وہیں وہ برطانویوں اور ہندوؤں کے لئے بھی نقصان دہ کے علاوہ کچھ نہیں ہوسکتا۔

اگر برطانوی حکومت حقیقتاً سنجیدہ ہے اور برصغیر میں امن قائم کرنے میں پرخلوص ہے تو اسے نہ صرف اختلاف کو سمجھنا چاہیئے، بلکہ ہندوستان کو خودمختار ہم جنس حصوں میں تقسیم کرکے، دو قوموں کے علیحدہ اوطان کی اجازت دینی چاہیئے۔ یہ ریاستیں ہرگز ایک دوسرے کی مخالف نہیں ہوں گی۔ بلکہ دوسری طرف یہ ایک دوسرے کی دوست اور ہمدرد ہوں گی؛ اور باہمی خیر سگالی اور امداد کے ایک بین القومی معاہدے کے ذریعے وہ بالکل اسی طرح متحدہ اور ہم آہنگ

جناح صاحب

پس لنڈن ٹائمز کے مطابق واحد مشکلات تو ہمات ہیں۔ یہ بنیادی اور گہری جڑوں والے اختلاف، روحانی ثقافتی معاشی، سماجی تباہی پر منتج ہوں گے اور نہ صرف مسلمانوں کیلئے بلکہ برطانویوں اور ہندوؤں کیلئے بھی تباہ کن اور نقصان دہ ثابت ہوں گے۔ اگر برطانوی حکومت اس برصغیر کے لوگوں کیلئے امن اور مسرت کو یقینی بنانے میں حقیقتاً مخلص ہے، تو واحد راستہ جو ہم سب کیلئے کھلا ہے وہ یہ ہے کہ ہندوستان کو خودمختار قومی ریاستوں، میں تقسیم کرکے بڑی قوموں کو علیحدہ اوطان کی اجازت دی جائے۔ اس بات کی کوئی وجہ نہیں کہ یہ ریاستیں ایک دوسرے کی مخالف ہوں۔ بلکہ دوسری طرف ملک کی حکومت میں کسی ایک کی طرف سے دوسری کے سماجی نظام پر غلبہ پانے اور سیاسی برتری قائم کرنے کیلئے رقابت اور قدرتی خواہش اور کوششیں ختم ہو جائیں گی۔ وہ ان کے درمیان بین القومی معاہدات کے ذریعے زیادہ قدرتی خیر سگالی کی طرف لے جائے گی، اور وہ اپنے ہمسایوں کے ساتھ مکمل ہم آہنگی کے ساتھ رہ سکیں گے۔

ہو سکتی ہیں جیسا کہ آج کل فرانس اور برطانیہ عظمیٰ ہیں۔ ہندوستان کی وحدت کا یہی ایک اور صرف ایک راستہ ہے۔

ہمیں یقین ہے کہ یہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ابدی ہم آہنگی کو سکون اور دوسقداری کو یقین بنائے گی۔ اور برصغیر کی ترقی کو مادی طور پر تیز کرے گی۔

''اگر ہندوستان کے مسائل سے نجات کیلئے یہ طریقہ نہیں اپنایا جاتا، تو پھر ہندوستان میں مسلمانوں کے بحیثیت قوم مقدر پر مہر لگ جائے گی اور پھر ستاروں کا کوئی انقلاب اور زمین کی کوئی گردش انہیں حیات نو نہیں دے سکیں گے۔''

یہ چیز اقلیتوں کے معاملے میں مسلم ہندوستان اور ہندو ہندوستان کے درمیان باہمی انتظامات اور ترمیمات کے ذریعے اور بھی زیادہ آسانی سے انہیں مزید دوستانہ سمجھوتے کی طرف لے جائے گی۔ جو مسلمانوں اور دوسری مختلف اقلیتوں کے حقوق و مفادات کا کہیں زیادہ مناسب اور موثر طریقے سے تحفظ کرے گی۔

پس بشیر احمد کا متن، ہندوستان کے مسئلے کی بین القومی حیثیت کی جناح صاحب کی طرف سے 'خاموش تائید' کا ذریعہ تھا، جو مانسرگ کی رائے میں 'اس کے کیس کی جان تھا' (76) جناح صاحب نے (اقبال کی تقلید کرتے ہوئے) قابل ذکر انداز سے موجودہ تقسیم پر مستقبل میں ہندوستان کی وحدت کے واحد راستے کے طور پر زور دینے کو ترک کر دیا۔ (77) وہ دوقومی نظریہ کی اپنی اعلیٰ تشریح کی خطابت پر کرنے کیلئے 15 نومبر 1939 والی علی گڑھ عرضداشت سے مدد لیتے رہے۔ مزید، جہاں دانشوروں کا ہدف خصوصی طور پر گاندھی ہے، وہاں جناح کا ہدف عمومی طور پر ہندو ہیں۔

علی گڑھ کے دانشور

مسٹر گاندھی کی ہندومت اور اسلام کے مسئلے کی صحیح نوعیت کو سمجھنے اور اس کا ادراک کرنے میں ناکامی کو توجیہہ کرنا انتہائی مشکل ہے، اسلام، جیسا کہ ہندومت، محدود مفہوم میں محض مذاہب نہیں ہیں، بلکہ درحقیقت مختلف اور الگ ایسے سماجی نظام ہیں جو عملی طور پر ہر فرد پر لاگو ہوتے ہیں، اور اپنے پیروکاروں کے ہر سماجی پہلو پر منطبق ہوتے ہیں۔ یہ بات ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر واضح ہونی چاہئے، کہ ہندو اور مسلمان بتدریج ایک قوم میں تبدیل نہیں ہوسکتے۔ درج ذیل چند دلائل اس مسئلے پر لازماً مسٹر گاندھی کی تسلی کروائیں گے،

1۔ یہ کہ ہندو اور مسلمان دو مختلف ثقافتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے بالکل مختلف مذہبی فلسفے، سماجی رسم و رواج، قوانین اور ادب ہیں۔ وہ نہ تو باہمی طور پر شادیاں کرتے ہیں اور نہ ہی اکٹھے بیٹھ کر کھانا کھاتے ہیں، اور بلاشبہ وہ دو مختلف تہذیبوں سے منسلک ہیں، جو بہت سے پہلوؤں میں متصادم نظریات اور تصورات پر مبنی ہیں۔۔۔۔

جناح صاحب

اس بات کو سمجھنا انتہائی مشکل ہے کہ ہمارے ہندو دوست اسلام اور ہندومت کی اصل نوعیت کو سمجھنے میں کیوں ناکام رہتے ہیں۔ یہ لفظ کے محدود مفہوم میں مذاہب نہیں ہیں، بلکہ درحقیقت مختلف اور الگ سماجی نظام ہیں اور یہ ایک خواب ہے کہ ہندو اور مسلمان کبھی بتدریج ایک قوم میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ اور ایک ہندوستانی قومیت کا یہ غلط تصور حدود سے بہت آگے نکل گیا ہے، اور ہماری بہت سی مشکلات کا سبب ہے، اور ہندوستان کو تباہی کی طرف لے جائے گا اگر ہم وقت پر اپنے نظریات پر نظر ثانی نہ کر سکے۔ ہندو اور مسلمان دو مختلف مذہبی فلسفوں، سماجی رسومات اور ادبوں سے منسلک ہیں۔ وہ نہ تو آپس میں شادیاں کرتے ہیں اور نہ ہی اکٹھے بیٹھ کر کھانا کھاتے ہیں، اور بلاشبہ وہ دو مختلف تہذیبوں سے وابستہ ہیں، جو بنیادی طور پر متصادم نظریات اور تصورات پر مبنی ہیں۔ زندگی کے بارے میں ان کے تصورات اور رویے مختلف ہیں، یہ بات بالکل واضح ہے کہ ہندو اور مسلمان اپنا جذبہ تاریخ کے مختلف ذرائع سے اخذ [اصل متن میں شاید

2۔ یہ کہ ہندو اور مسلمان اپنا جذبہ تاریخ کے مختلف ذرائع سے اخذ [اصل متن میں شاید غلطی سے Drive لکھا گیا ہے جو بے معنی ہے] کرتے ہیں ۔ ان کے مختلف رزمیے، مختلف ہیرو اور مختلف واقعات ہیں۔ اکثر اوقات ایک کا ہیرو دوسرے کا دشمن ہوتا ہے، اور اسی طرح ان کی فتوحات اور شکستیں بھی ایک دوسرے سے متقاطع ہوتی ہیں۔۔۔۔درج بالا حقائق ہر شخص کو قائل کر دیں گے کہ وہ تمام رشتے جو لوگوں کو ایک سماجی اکائی (قوم) کی شکل میں اکٹھا رکھتے ہیں، ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں میں بالکل ناپید ہیں۔ نہ ہی ان کے کبھی یہاں پیدا ہونے کا کوئی امکان ہے۔ مسٹر گاندھی اور کانگریسی رہنما، ایک مشترکہ ملک کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔اور مصر، ترکی اور ایران کی مثالیں دیتے ہیں۔ وہ اس دلیل میں صرف آدھا سچ بولتے ہیں۔ مصر، ترکی اور ایران مکمل طور پر مسلمان ممالک ہیں اور مسلمان اپنے مستقبل کا فیصلہ کرنے میں فطری طور پر آزاد ہیں۔ وہاں ایک بے چینی پیدا ہونا ایک لازمی امر ہے، جہاں دو مختلف قوموں کو ایک واحد ریاست کے اندر جوت دیا جائے، Drive کا لفظ جو بے معنی ہے] کرتے ہیں،۔ ان کے مختلف رزمیے اور ان کے ہیرو مختلف ہیں اور ان کے مختلف واقعات ہیں۔ اکثر اوقات ایک کا ہیرو دوسری کا دشمن ہوتا ہے اور اسی طرح ان کی فتوحات اور شکستیں بھی باہم متقاطع ہیں۔ ایسی دو قوموں کو ایک واحد ریاست میں جوت دینا، ایک بطور عدد دی اقلیت اور دوسری بطور اکثریت، بڑھتی ہوئی بے اطمینانی اور کسی بھی ایسے نظام جو ایسی ریاست کو حکومت کیلئے تشکیل دیا جائے، کی تباہی کی طرف لے جائے گا۔

تاریخ نے ہمارے سامنے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں، جیسا کہ برطانیہ عظمیٰ کی یونین اور آئر لینڈ، اور چیکوسلواکیہ اور پولینڈ کی۔ تاریخ نے ہمارے سامنے ایسے بہت سے جغرافیائی خطوں کی مثالیں بھی پیش کی ہیں، جو برصغیر ہند کی نسبت بہت چھوٹے ہیں، جو بصورت دیگر ایک ملک کہلواتے، لیکن جو اتنی ریاستوں میں تقسیم ہو چکے ہیں جتنی ان میں آباد قومیں ہیں۔ جزیرہ نمائے بلقان تقریباً سات یا آٹھ خودمختار ریاستوں پر مشتمل ہے۔ اسی طرح پرتگالی اور ہسپانوی آئبیرین جزیرہ نما میں علیحدہ علیحدہ ہیں۔ جبکہ ہندوستان کی وحدت اور ایک قوم کی

ایک کو بطور اقلیت اور دوسری کو بطور اکثریت متعدد مثالیں جیسا کہ برطانیہ عظمی اور آئرلینڈ ، چیکو سلوواکیہ اور پولینڈ اس کی وضاحت کر سکتی ہیں۔ مزید برآں ، یہ بات بہت اچھی طرح معلوم ہے کہ بہت سے جغرافیائی خطے، جو بصورت دیگر ایک قوم کہلاتے، جو برصغیر ہند سے کہیں زیادہ چھوٹے ہیں، اتنی ریاستوں میں تقسیم شدہ ہیں، جتنی کہ ان میں آباد قومیں ہیں۔ جزیرہ نمائے بلقان کوئی آٹھ خود مختار ریاستوں پر مشتمل ہے۔ اسی طرح آئبیرین جزیرہ نما، پرتگیزوں اور ہسپانویوں میں تقسیم شدہ ہے۔ مسٹر گاندھی مسلمان بادشاہوں کے دور میں ہندوستان کی تاریخی وحدت پر زور دیتے ہیں۔ ہم ان کی دلیل کو تسلیم نہیں کر سکتے۔ تاریخ کا کوئی بھی طالبعلم اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتا کہ پچھلے پورے بارہ سو سال کے دوران ، ہندوستان میں ہمیشہ ہندو ہندوستان اور مسلم ہندوستان میں تقسیم رہا ہے۔ ایک یا دوسرے کی حدود وقتاً فوقتاً تبدیل ہوتی رہی ہوں گی، لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ قائم ہے کہ ہندو اور مسلم ہندوستان ہمیشہ ساتھ ساتھ رہتے رہے ہیں۔

دلیل کے تحت، جو درحقیقت وجود نہیں رکھتی یہاں ایک مرکزی حکومت کا موقف اختیار کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے، جبکہ ہم جانتے ہیں کہ پچھلی بارہ صدیوں کی تاریخ وحدت قائم کرنے میں ناکام رہی ہے، اور زمانوں سے اس نے ہندوستان کو ہندو ہندستان اور مسلم ہندوستان میں تقسیم شدہ دیکھا ہے۔ ہندوستان کی موجودہ مصنوعی وحدت کی تاریخ صرف برطانوی فتح تک جاتی ہے، اور اسے برطانوی سنگینوں کی مدد سے قائم ہے، لیکن برطانوی حکومت کا خاتمہ، جو جلالۃ الملک کی حکومت کے حالیہ اعلان سے مترشح ہے، ایک مکمل شکست وریخت کا پیش خیمہ ہوگی، جس کا نتیجہ وہ بدترین تباہی ہوگی، جو پچھلے ایک ہزار سال میں مسلمانوں کے زیرنگیں کبھی واقع نہیں ہوئی۔

ہندوستان کی موجودہ وحدت کی تاریخ
صرف برطانوی فتح تک جاتی ہے۔۔۔۔۔
ہم مسٹر گاندھی کو یقین دلانا چاہتے ہیں کہ
ہندوستان میں آزاد خودمختار مسلمان ریاستوں
کا نصب العین، جو اس وقت مسلمانوں کی ایک
بہت بڑی تعداد کی روح کو جگا رہا ہے نفرت یا
انتقام کے کسی جذبے کی پیداوار نہیں ہے۔ یہ
ہندو مسلم مسئلے کو منصفانہ بنیادوں پر حل کرنے
کی پرخلوص خواہش سے تحریک پاتا ہے، اور
ہندوستان کے مسلمانوں کی اپنے مستقبل کو
آزادانہ طور پر اپنے کلچر اور تاریخ کی روشنی میں
متعین کرنے کی ان کی فطری خواہش کا نچوڑ
پیش کرتا ہے۔

جناح صاحب کراچی اپنے سندھی ساتھیوں کے کندھوں پر سوار ہو کر گئے اور انہوں نے لاہور کو لاہور کے شاعر اور فلسفی سیاستدانوں اور علی گڑھ کے دانشوروں کے پروں پر سوار ہو کر پرواز کی۔ اس عظیم راہنما نے (دوقومی نظریہ) اور علیحدگی پسندگی (مطالبہء پاکستان) کے کلیوں کو قابل قبول بنانے کے منصوبوں کو مربوط کر کے انہیں تسکین بخشی۔

دوقوموں کا مفہوم

اکتوبر 1939 میں، جب لارڈ لنلتھگو نے جناح کو، جنگ کے دوران حکومت میں شمولیت کے بارے میں کانگریسی رہنماؤں کے ساتھ مذاکرات میں حصہ لینے کیلئے بلایا، تو وہ یقیناً اپنے آپ کو ایک اعلیٰ درجے کے مسلم رہنما سمجھ رہے تھے۔ (78) لیکن بڑے پیمانے پر جناح نے یہ حیثیت اس مضبوطی سے حاصل کی تھی جو اس وقت لیگ نے حاصل کر لی تھی مئی 1939 میں سکندر جو کہ تجربہ کار مسلمان وزیر اعلیٰ تھے، نے سرعام یہ کہا کہ جناح نے مسلمانوں کیلئے اس سوال کا جواب دے دیا ہے: کیا ہم اپنے تشخص کو کھونے اور سیاسی کم ذاتوں کی حیثیت تک گرنے پر مطمئن

ہیں؟۔(79) 1935ء کے ایکٹ کے تحت کانگریس کی مرکزی مطلق العنانی کے ردعمل میں جناح کی تحریک نے اسے ایک مبینہ قوم کی آواز بنا دیا۔ دسمبر 1939 میں لیاقت نے اندازہ لگایا کہ اس کے تیس لاکھ سے زیادہ دو آنے والے ارکان تھے۔ جنگ کے دور کے اوائل کے مذاکرات میں جناح صاحب بطور دو قومی نظریہ کے پیروی کرنے والے کے لیگ کی بطور مسلمانوں کے واحد ترجمان کی حیثیت کو حکومت یا کانگریس کے ساتھ تعاون کی پیشگی شرط کے طور پر منوانے کے قابل تھے اور اس طرح، قومی خواہش کے نام اپیلوں کے ذریعے منحرفین کو (خواہ وہ وزیراعلیٰ ہی کیوں ہوں) زک پہنچانے کے قابل تھے۔ اس کے نظریے کا ایک منطقی نتیجہ یہ تھا کہ دو قوموں میں سے ایک کے طور پر، مسلم ہند کے ساتھ ہندو یا کانگریس ہند کے ہم پلہ ہونے کا سلوک کیا جائے۔ نتیجے کے طور پر لیگ نے ہندوستان کے آئینی مستقبل کے بارے میں کسی برطانوی فیصلے سے قبل مشاورت اور کسی سکیم کو ویٹو کرنے کے حق کا مطالبہ کر دیا۔ نومبر تک، راجندر پرشاد (اب کانگریس کے صدر) نے ہوشیاری سے یہ ادراک کر لیا کہ لیگ کے کانگریس سے مساوات پر جناح صاحب کے اصرار کا مطلب محض، مذاکرات کے معاملے میں مساوات نہیں ہوگا، بلکہ اس کا مطلب ہوگا 'ہندوؤں اور مسلمانوں یا کانگریس اور لیگ کے درمیان آبادی یا کسی اور لحاظ کے بغیر برابر حصوں میں اختیارات کی تقسیم'۔(80)

دو قومی نظریے کا مفہوم اور جناح کی قیادت کیلئے اس کے مضمرات جون 1940 میں لیگ کی ورکنگ کمیٹی کی قراردادوں میں واضح ہو گئے۔ دوران جنگ کسی بھی مرکزی یا صوبائی حکومت کی تشکیل نو میں لیگ نصف نشستیں حاصل کرے گی (اگر کانگریس تعاون نہ کر رہی تو اس سے بھی زیادہ) جناح صاحب اکیلے، وائسرائے یا کانگریس سے گفت وشنید کریں گے، اور ان کی منظوری کے بغیر کوئی لیگی کارکن جنگی کمیٹیوں میں خدمات انجام نہیں دے گا۔(81) یہ قراردادیں سکندر کیلئے ایک دوٹوک جواب تھیں، جو، یورپ میں اتحادیوں کی شکست کے ہندوستان پر سنجیدہ اثرات سے خوفزدہ ہو کر کانگریسی رہنماؤں سے آئینی سمجھوتے کیلئے مذاکرات کر رہا تھا۔(82) اگست میں ایک برطانوی بیان، جس میں مسلمانوں کو موثر طور پر کسی بھی آئینی سکیم پر ویٹو کا اختیار دیا گیا تھا، ہندو راج کے خطرے کو ختم کرتا ہوا محسوس ہوتا تھا۔(83) یہ دو قومی نظریے کی بڑی فتح تھی۔ ایک دوسری فتح عنقریب ہی آنے والی تھی۔

سرکردہ مسلمان سیاستدان بشمول سربراہان حکومت کے، اب مساوات سے کم کی بنیاد پر جنگی کمیٹیوں میں شریک ہونے پر تیار تھے۔ ایسا کرنے سے درحقیقت وہ دو قومی نظریے میں مضمر

مسلم مساوات کے مقصد پر سمجھوتہ کر رہے ہوتے ۔1941 کے موسم گرما میں جناح نے اس نظریے کو، وائسرائے کی ڈیفنس کونسل سے استعفےٰ دینے پر انہیں مجبور کرنے کیلئے موثر کیا۔ یہ بات کہ یہ محض ذاتی طاقت کا استعمال نہیں تھا بلکہ لیگ کی لازمی پالیسی کا روبہ عمل لانا تھا، جناح کو لیاقت کے مشورے سے عیاں ہے، جو انہوں نے ورکنگ کمیٹی کے معاملے پر غور کرنے کیلئے ہونے والے اجلاس سے ایک ماہ پہلے دیا۔ لیاقت نے مشورہ دیا کہ معاونین کی جناح کی طرف سے مذمت نے، اس موضوع پر مسلمانوں کی وسیع اکثریت کے جذبات کا اظہار کیا تھا،(84) اب سوال تھا کہ آیا انضباطی کارروائی آپ کی طرف سے ہو یا ورکنگ کمیٹی اور کونسل کی طرف سے،(جو کہ 465 ارکان کا ایک منتخب ادارہ ہے) لیاقت نے سختی سے موخرالذکر راستے کا مشورہ دیا:

''ہمیں ایک متاثر کن مظاہرہ کرنا چاہئے اور میرا خیال ہے کہ لوگ [اس بات کی] تعریف کریں گے اگر کونسل کو ان لوگوں کے کردار پر جنہوں نے لیگ کو نیچا کیا ہے اپنے خیالات کا اظہار کرنے کا موقع دیا جائے یہ نہیں کہا جانا چاہئے کہ یہ فیصلہ ایک فرد کا یا چند افراد کا ہے، پوری کونسل کا جو، لیگ کا سب سے نمائندہ ادارہ ہے، اپنا فیصلہ کیا ہوگا۔۔۔''

چوبیس اگست کو ورکنگ کمیٹی نے معاونین کے ڈیفنس کونسل سے استعفےٰ طلب کئے، اور ان لوگوں کو جنہوں نے اس فیصلے کی مزاحمت کی لیگ سے خارج کر دیا۔ کونسل کا دو ماہ تک اس عمل کی توثیق کرنے کیلئے اجلاس ہی نہ ہوا، لیکن اس کے رویے کے بارے میں کوئی شک نہ تھا۔ جناح بلاشبہ ان الزامات سے آگاہ تھے کہ وہ ایک آمر تھے۔ دوقومی نظریے نے انہیں مناسب طریقے سے، ان مسلمانوں کو، جنہوں نے راج کے ساتھ مساوات سے کم کی بنیاد پر تعاون کیا 'باغی' کا الزام دینے کے قابل بنا دیا تھا۔ بطور ایک قومی رہنما کے وہ ان کی غلطیوں کی نشاندہی کرنے کو اپنا فرض خیال کرتے تھے، ورکنگ کمیٹی اور کونسل کو ان کی سزا کا فیصلہ کرنے کیلئے چھوڑتے ہوئے۔(86)

اس نظریے کا پوری قوت سے اطلاق کرتے ہوئے جناح صاحب نے پوری جنگ کے دوران مسلم سیاست کو قومیانے نے کا ہنرمندی سے انتظام کرلیا۔ اس نظریے کا مفہوم انتہائی ڈرامائی طریقے سے جون 1945 میں شملہ میں واضح ہوا، جب جناح صاحب نے نہ صرف وائسرائے کی ایگزیکٹو میں ہندو مسلم مساوات کا مطالبہ کیا بلکہ یہ بھی مطالبہ کیا کہ تمام مسلم ارکان لیگ کے نامزد کردہ ہونے چاہئیں ۔ اس مطالبے نے لارڈ ویول کی حکومت کو پارٹی نمائندگی کی

بنیاد پر تشکیل دینے کی کوشش کو تباہ کر دیا۔

'پاکستان' کی تعریف

فروری 1941 میں جناح نے 'پاکستان' کے مفہوم کی تشریح کی، کیونکہ یہ لفظ لاہور میں استعمال نہیں کیا گیا تھا:

''بعض افراد کے ذہن میں لفظ 'پاکستان' کے استعمال کے بارے میں ابہام موجود ہے۔ یہ لفظ اس حقیقت کی وجہ سے کہ یہ اسے بیان کرنے کا ایک آسان اور مختصر اور جامع طریقہ ہے قرارداد لاہور کے ہم معنی ہو گیا ہے۔۔۔۔۔۔اس وجہ سے برطانوی اور ہندوستانی اخبارات نے اس مسلم مطالبے کو جیسا کہ یہ قرارداد لاہور میں پیش کیا گیا ہے، بیان کرنے کیلئے عمومی طور پر لفظ 'پاکستان' کو اختیار کر لیا ہے۔ مجھے حقیقتاً اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔۔۔''(87)

لیکن یہ قرارداد پاکستان کے علاقوں کی نشاندہی ان کے ایک دوسرے تعلقات اور دفاع، خارجہ امور، مواصلات اور کسٹمز جیسے معاملات کے حتمی طور پر، اختیارات سنبھالنے سے پہلے کسی قسم کے عبوری آئینی انتظامات نو، پر غیر واضح تھی۔ اگر چہ جناح حکومت میں شمولیت کیلئے مساوات کی بنیاد کا مطالبہ کر رہے تھے، لیکن 'پاکستان' کا ابہام ایسا تھا جس نے تعاون کی پیشگی شرط کے طور پر راج کی طرف سے اسے قبول کرنا ناممکن بنا دیا تھا۔ تاہم اس نے اصرار کیا کہ کوئی بھی ایسی سکیم جو اس کے حتمی حصول کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو نافذ نہیں کی جانی چاہئے۔

مطالبہ پاکستان کا مقصد یہ تھا کہ مسلم ہندوستان کے قومی حق خود اختیاری سے تجاوز نہیں کیا جانا چاہئے، نہ یہ کہ علیحدہ ریاست کی حیثیت کو آئینی سمجھوتے میں جگہ دی جائے۔ جناح نے اس امتیاز کو واضح طور پر اپنی تقریروں پر اجاگر کیا۔(88) 'پاکستان' میں شامل ان سکیموں کا تنوع، جو مارچ 1940 میں موجود تھیں، قرارداد لاہور کے ابہام کی وضاحت کرنے میں مدد کرتا ہے۔ کوئی متعین سکیم یقیناً لیگ کو تقسیم کر دیتی۔ تاہم اس قرارداد نے ورکنگ کمیٹی کیلئے ایک مخصوص سکیم تیار کرنے کی گنجائش پیدا کر دی۔ ہارون کی خارجہ کمیٹی نے لگتا ہے کہ ابتدائی منصوبہ بندی کے کام کو نمٹانا جاری رکھا۔

فروری 1941 میں، ہارون کمیٹی کی طرف سے سفارش کی جانے والی ایک سکیم کا اخبارات

میں افشا ہو گیا۔(89)علی گڑھ کے دانشوروں اور40-1939کے دوران مصنفین کے اجتماع کی طرف سے اختیار کی گئی ہدایات کے مطابق اس نے خود مختار مسلم ریاستوں کی نشاندہی کی: چار شمال مغربی صوبے جمع صوبہ دہلی اور بنگال (ماسوائے بینکورہ اور مڈنا پور ضلعوں کے) جمع آسام۔ان کے ساتھ ملحقہ عملداریاں ان کے ساتھ وفاق بنا سکتی ہیں،اور حیدر آباد ایک علیحدہ خود مختار ریاست ہو گی۔ایک عبوری مدت کیلئے، لاہور میں بیان کئے گئے چار اختیارات جو حتمی طور پر علاقوں کی طرف سے سنبھالے جانے تھے،ایک مرکزی رابطہ ایجنسی کی طرف سے استعمال کئے جائیں گے۔ جناح نے اس بات سے انکار کیا کہ ورکنگ کمیٹی نے سکیم کو اختیار کر لیا ہے اور22فروری کو انہوں نے محض قراردادِ لاہور کی دوبارہ توثیق کی۔اس افشا کا سب سے بڑا اثر یہ ہوا کہ انہوں نے سکندر کو پاکستان کے مطالبے کی ایک طویل اور مدلل مذمت کرنے پر مجبور کیا اگر اس کا مطلب علیحدگی پسندی تھا۔(90)

اپریل1941میں مدراس میں لیگ کے اجلاس سے اپنے صدارتی خطاب میں جناح نے ہندوستان کے شمالی مغربی اور مشرقی زونوں میں دفاع،خارجہ امور،مواصلات، کسٹمز،کرنسی،مبادلہ وغیرہ کے مکمل کنٹرول کے ساتھ مکمل طور پر آزاد ریاستوں کے نصب العین پر زور دیا۔(91)لیگ مرکز میں ایک حکومت کے ساتھ ایک کل ہند آئین پر کبھی رضامند نہیں ہو گی،۔گویا کہ یہ اشارہ کرتے ہوئے کہ دوقومی نظریہ مستقبل کی پیشرفتوں کو صرف دو ریاستوں کے ظہور تک محدود نہیں کرتا ،انہوں نے یہ وضاحت کی کہ ہندو ہندوستان میں ایک دراوڑی قوم تھی۔یعنی ایک دڑاوستان جس کی طرف مسلماں اپنا دوستی کا ہاتھ بڑھائیں گے۔اپنی سوچ میں اس رجحان کی مزید توضیح کرتے ہوئے انہوں نے مدراس کے گورنر کو یہ بتایا کہ انہوں نے چار خطوں کا نقشہ بنایا ہے مغربی مسلم صوبے۔(92)وہ علیحدہ اپنی حکومت والی ڈومینین ہوں گی،جس میں سے ہر ایک کا اپنا علیحدہ گورنر جنرل ہو گا جو اس کے خارجہ امور اور دفاع کو کنٹرول کرے گا اور یہ برطانوی پارلیمنٹ کو سیکریٹری آف سٹیٹ کے ذریعے جوابدہ ہو گا،۔یہ تھی ماتحت ڈومینینوں کی سکیم جس میں راجاؤں کی ریاستیں ان کے ساتھ شامل ہوں گی اور ایک تاج کے نمائندے کے تحت علیحدہ رہیں گی۔یہ سکیم ہارون کی افشا شدہ سکیم سے کچھ مشابہت رکھتی تھی۔فروری1942میں خلیق الزمان نے ایک ایسی تجویز کی وضاحت کوپ لینڈ سے کی:

'مسلمانوں کا مطالبہ یہ ہے کہ برطانیہ، جنگ کے بعد مزید سواراج پر غور کرنے سے پہلے، پارلیمنٹ کے ایکٹ کے زریعے زونوں کے نظام کو قائم کرے۔ مرکز میں برطانوی کنٹرول کی ابھی ضرورت ہوگی۔ ظاہراً ایک غیر متعین وقت کے لئے کیونکہ دفاع اور خارجہ پالیسی (جو عملی طور پر وہ سب کچھ ہے جس کے ساتھ مرکز معاملہ کرے گا) ابھی برطانوی ہاتھوں میں ہونی چاہئے۔ ان زونوں کو مالی خودمختاری حاصل ہوگی۔ اگر وہ پالیسی پر متفق نہ ہوسکیں، تو مرکز میں برطانوی اسے حل کریں گے۔ مزید برآں، پاکستان کو اس سے پہلے کہ یہ اپنے پیروں پر کھڑا ہوسکے، اپنی ترقی کیلئے، برطانوی امداد اور سرمائے کی بھی ضرورت ہوگی۔ (93)

خلیق الزمان یہ کہتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں کہ برطانویوں کی مکمل واپسی کی صورت میں مسلمان خودمختار پاکستان سے کم کوئی چیز قبول نہیں کریں گے، لیکن وہ برطانوی وجود کو خوش آمدید کہیں گے۔ درحقیقت تاج کے تحت ہندوستانی وحدت کو جس میں مسلم قومیت کی شناخت کیلئے ذیلی قومی زون قائم ہوں۔ جناح کے برعکس وہ پنجاب (امبالہ ڈویژن) اور بنگال (بردوان ڈویژن) کے غیر مسلم اضلاع سے دستبرداری کے خلاف تھے۔ (94)

کرپس کی ہندوستان آمد کے موقع پر کوپ لینڈ نے مطالبہ پاکستان کے موقف کو یوں واضح کرتے ہوئے، جناح نے ایک سے زیادہ مرتبہ یہ کہا ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ یہ مکمل ڈومینین کا درجہ ہو، اور یہ کہ وہ یہ چاہیں گے کہ خارجہ امور اور دفاع کم از کم وقتی طور پر، برطانوی ہاتھوں میں رہیں؛ اور (ii) انہوں نے کبھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ جلالتہ الملک کی حکومت پاکستان کو تسلیم کرے، بلکہ یہ صرف کہ اسے گفت وشنید سے خارج نہیں کرنا چاہتے، اور نہ ہی اس کو اختیار کرنے کے مواقع کو ایک عبوری آئینی نظام کی شکل کی نذر کی جائے۔ لیکن بہرحال ایک آخری چارہ کار کے طور پر پاکستانیت ہی کامیاب ہوگی۔

اعلان کرپس نے ہندوستان کی یونین کیلئے ڈومینین کے درجے کی تجویز پیش کی، لیکن اگرچہ اس نے پاکستان کو قبول نہیں کیا، لیکن اس نے صوبوں کو یونین سے علیحدگی اختیار کرنے اور علیحدہ ڈومینین بن جانے کا حق دیا۔ (96) جناح اور لیگ نے اسے پاکستان کے اصول کو تسلیم کرنے کے طور پر دیکھا (97) کوپ لینڈ کرپس اور محکمہ خفیہ اطلاعات کے نوٹس سے اس بات میں کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ جناح اور لیگ اس پیشکش کو قبول کرنے کی طرف مائل تھے۔ (98)

اٹھائیس مارچ 1942 کو جناح نے [کرپس کو] اعلان کی لیگ کی طرف سے قبولیت سے آگاہ کیا۔ 7 اپریل کو اس نے آگاہ کیا کہ وہ لیگ کی قبولیت کو روکے رکھے گا اس وقت تک جبکہ کانگریس اسے قبول کرلے گی،(99) کوپ لینڈ نے پیشگی اندازہ لگایا کہ اگر کانگریس نے اس پیشکش کو ٹھکرادیا تو لیگ بھی اس کے نقش قدم پر چلے گی، اور وہ اپنے استرداد کو ایسے الفاظ کا جامہ پہنائیں گے، کہ وہ ہندوستانی محبان وطن کی شہرت کو کھوئے بغیر کچھ برطانوی اور عالمی حمایت حاصل کرلیں۔ 19 اپریل کو جب کانگریس اس کو قبول کرنے پر جھکی ہوئی محسوس ہوتی تھی، جناح کو یہ کہتے سنا گیا کہ اگر وائسرائے کی کونسل میں ایک اطمینان بخش حیثیت دی جائے اور صوبوں کی علیحدگی کے لئے ایک مناسب طریق کار دیا جائے تو پاکستان کو ملتوی کیا جاسکتا ہے،(100) جب کانگریس نے اعلان کو رد کردیا تو لیگ نے بھی ایسا ہی کیا، جلالۃ الملک کی حکومت کے مقصد پہلی صورت میں واحد آئین ساز اسمبلی کی شق، اور مسلمانوں کے صوبوں کے علیحدگی کے فیصلے میں غیر مسلموں کے شریک ہونے کی تنقیص کرتے ہوئے۔(101)

فروری 1944 میں جناح نے بیان کیا کہ برطانیہ اب ایک نیا آئین تشکیل دے جو ہندوستان کے دوخودمختار ریاستوں، پاکستان اور ہندوستان میں تقسیم کردے جس میں معاملے کو سرانجام دینے اور ترامیم کرنے کیلئے ایک عبوری وقت دیا جائے، جس کے دوران دفاع اور خارجہ امور پر برطانوی کنٹرول قائم رہے۔(102) اس عرصے کی لمبائی کا دارومدار اس رفتار پر ہوگا جس کے ساتھ دونوں قومیں اور برطانیہ نئے آئین کے ساتھ ہم آہنگ ہوجائیں۔ اگرچہ اس بیان نے واضح طور پر برطانوی غلامی کے تسلسل کو مدنظر رکھا، لیکن یہ اس قدر مبہم ہے کہ اسے علاقائی ڈومینیوں کے تصور سے تبدیلی کے طور پر نہیں پڑھا جاسکتا۔(103) ستمبر 1944 میں گاندھی جناح مذاکرات نے مطالبہ پاکستان کے متعین مفہوم پر توجہ مرکوز رکھی۔ اب بنگال صوبائی لیگ نے شمال مشرقی ہندوستان میں ایک خودمختار ریاست کی [خواہش کا اظہار کردیا] جو باقیماندہ ہندوستان سے آزاد ہو، اگرچہ بردوان کے ضلعوں سے دستبرداری کے بارے میں اس کے اندر اختلاف تھا، جبکہ کچھ ارکان یہ استدلال کررہے تھے کہ ان کے روکے جانے کو ہندو منظوری حاصل ہوجائے گی۔(104) بذات خود ان مذاکرات نے جناح کے تصور پاکستان کی وضاحت کرنے میں کوئی خاص کردار ادا نہ کیا۔ لیکن اس نے اس بات کو دہرایا کہ ان علاقوں میں جہاں مسلمان اکثریت میں

تھے، صرف وہی اپنے مقدر کا فیصلہ کریں گے۔ نیز اب جناح پاکستان کے بارے میں ایک واحد ریاست کے طور پر بات کر رہے تھے۔(105) جنگ کے دوران جناح ان امور کے بارے میں بعد از جنگ کی ہنگامی صورت حال پر غور کرتے رہے؛ پاکستان کی ایک یا دو ڈومینیوں کا ہندوستان کی ایک یا دو ڈومینیوں اور راجاؤں کی ریاستوں کے ساتھ باہم زندہ رہنا اور برطانیہ کے ساتھ مل کر دفاع اور امور خارجہ پر اختیارات کو قائم رکھنا۔

پاکستان اور ہندوستان کی ڈومینیوں کی علیحدگی اور مساوات دوقومی نظریے کی صداقت اور حتمی خودمختاری آزادی کے ان کے حق کی پذیرائی ہوگی۔ یہ تصور اس کے ساتھ مماثل تھا جو کچھ برطانوی کنزرویٹو لوگوں نے کرپس مشن کے وقت تشکیل دیا تھا اور اسے انتقال اقتدار کے موقع تک اپنائے رکھا(106)

جولائی 1945 میں لیبر کے حکومت سنبھالنے کے ساتھ یہ بات جلد ہی واضح ہوگئی کہ اختیارات کی دستبرداری بتدریج مرحلہ وار نہیں ہوگی بلکہ جلد اور مکمل واپسی ہوگی۔(107) اب جناح اس بات پر سختی سے قائم ہوگئے کہ پاکستان کی ایک واحد ریاست ہونی چاہئے اور لیگ نے 46-1945 کے انتخابات اس موقف پر لڑے۔(108) فروری 1946 میں آزادی کی بنیاد کو طے کرنے کیلئے کینٹ مشن کی عنقریب روانگی کے اعلان اور 4 اپریل کو جناح کی مشن کے ساتھ پہلی ملاقات نے اس بات کی تصدیق کر دی کہ لیبر (پارٹی) جلدی میں ہے۔ لیگ کی انتخابی کامیابی سے تقویت پا کر 7 اپریل کو جناح نے، مرکزی اور صوبائی قانون ساز اسمبلیوں کے 470 لیگی ارکان کا ایک کنونشن ایک خودمختار آزاد ریاست کے حق میں ایک غیر مبہم قرارداد منظور کرنے کے لئے بلایا۔ یہ آزاد خودمختار ریاست شمال مشرقی زون میں بنگال اور آسام پر، اور شمال مغربی زون میں پنجاب، شمال سرحدی صوبے سندھ اور بلوچستان پر مشتمل ہوگی۔(109) پاکستان کے متعین مطالبے کی پذیرائی اور پاکستان آئین ساز اسمبلی کی تخلیق کے ذریعے اس کے بلا تاخیر نفاذ کو ایک عبوری حکومت میں لیگ کی شرکت کیلئے ایک شرط لازم بنا دیا گیا۔ سامراجی کھیل کے اختتامی ہتھکنڈوں نے مطالبہ پاکستان کی فوری اور مکمل تعریف کو سرعت دے دی۔

10 اپریل تک، ہندوستانی رہنماؤں کے ساتھ گفت وشنید کیلئے ایک مسودہ قرارداد تیار کیا گیا تھا، اور چند دنوں کے بعد مشن نے جناح کے سامنے دو متبادل نقطہ ہائے نظر رکھے جن کی وہ

حمایت کر رہا تھا۔ یا ایک کٹا ہوا پاکستان، جو آزاد اور مکمل طور پر خود مختار لیکن صرف مسلمان اکثریتی تک محدود ہو گا اور اس طرح پنجاب، بنگال اور آسام کے ان بہت سے علاقوں سے محروم ہو گا جن پر لیگ نے غور کیا تھا، یا ایک ہندوستان گروپ جو ایسی یونین کے اندر ہو جو دفاع، خارجہ معاملات اور مواصلات پر اپنے اختیار کا استعمال کرے گی (110) جب جناح نے ان میں سے کسی بھی متبادل کو چننے سے انکار کر دیا تو کرپس نے ایک ایسا ڈرافٹ تیار کیا، جس نے مکمل آزاد پاکستان کو رد کر دیا، لیکن اس نے ایک طاقتور ٹھوس پاکستان کی تجویز پیش کی جس کا اپنا جھنڈا، داخلی انتظام کو قائم کرنے کیلئے اپنی فوجیں ہوں گی اور اسے ایک کل ہند حکومت میں ہندوستان کے ساتھ مساوات حاصل ہو گی۔ لیگ اپنے آئین کا مسودہ بنائے گی۔ اور یونین کے آئین کا مسودہ تیار کرنے کیلئے کانگریس کے ساتھ مساوات کی بنیاد پر شامل ہو گی۔ (111) مشن اس کے اس حق کو تسلیم کرنے پر بھی آمادہ تھا کہ یہ پندرہ سال کے بعد یونین سے علیحدگی اختیار کر سکے گا (112) یہ قابل ذکر سکیم ان تمام سکیموں سے سب سے آگے تھی جن تک مکمل پاکستان کے مطالبے کو تسلیم کرنے کیلئے اب تک جلالتہ الملک کی حکومت گئی تھی۔

یہ بات حیران کن نہیں ہے کہ جناح اور لیگ اس سکیم کی بنیاد پر مذاکرات میں شامل کئے گئے، اگرچہ بعض لیگوں کا قیاس یہ تھا کہ قانون سازوں کی مکمل قرارداد سے جناح کی پہلو تہی ورکنگ کمیٹی کے بے دم خم ارکان کے اندر تذبذب کی شہادت دیتی تھی۔ (113) مذاکرات کے اگلے ماہ کے دوران مشن نے اس مطالبے کے بارے میں رعایت کو، کانگریس کی حمایت حاصل کرنے کیلئے کم دیا، پس جب یہ سکیم 16 کو شائع ہوئی تو یہ لیگ کیلئے بہت کم دلکش تھی۔ (114) اس نے پاکستان کے چھ صوبوں کو دو گروپوں میں تقسیم کر دیا، جن کی تشکیل ہر صوبے کی اس کے تفویض شدہ گروپ کے ساتھ رضا کارانہ شمولیت پر منحصر تھی، اس نے یونین کا آئین بنانے میں مساوات کو ترک کر دیا، یونین کے اختیار کو وسیع کر کے اس میں مالیات بھی شامل کر دیا، اور یہ گروپوں یا صوبوں کی یونین سے علیحدگی کی شق رکھنے میں ناکام رہی۔ اگرچہ کچھ لیگیوں کو خوف تھا کہ یونین کے اختیارات کانگریس کو پاکستان کے ظہور کو ساقط کرنے کے قابل بنا دیں گے (115) لیکن وہ آراء جو غالب رہیں وہ یہ تھیں کہ کیبنٹ مشن کی سکیم مطالبہ پاکستان کی روح کو پورا کرتی ہے۔ (116)

اول اس نے یہ شق پیش کی کہ صوبے لازماً آئین ساز حلقوں میں شامل ہوں جو گروپوں کے ہم معنی تھے۔ دوم حلقوں کا آئین سازی کا عمل یونین کی آئین سازی سے قبل ہو گا۔ سوم، ورکنگ کمیٹی، ان مذاکرات کی بنیاد پر حکومت میں کانگریس کے ساتھ مساوات حاصل کرے گی، جو پاکستان کے علیحدہ قومیت کے حق کی خاموش پذیرائی ہوگی۔

جناح نے، اورنگزیب خان اور جمیل الدین احمد کی طرف سے تحریر خطوط موصول کیے جنھوں نے مشن کی سکیم کو قبول کرنے کے فوائد پر زور دیا۔(117) احمد، جو اس وقت لیگ کی لکھاریوں کی کمیٹی کے کنوینر تھے۔ نے اس عقلمندانہ حکمت عملی کو بہت قوت سے بیان کیا۔ لیگ کو چاہئے،

''منصوبے کو بتدریج گروپ کے مرحلے تک پہنچائے اور پھر ایک ایسی صورت حال پیدا کرے کہ ہندوؤں اور برطانویوں کو مجبور کیا جا سکے کہ وہ ہمارے تصور کے پاکستان کو تسلیم کریں۔۔۔۔[ہمیں چاہیے] کہ ہم بہت زوردار الفاظ میں، اس منصوبے پر اپنے اعتراضات کو خاص طور پر مرکز سے متعلقہ، سامنے لائیں اور یہ اعلان کریں کہ ہم۔۔۔۔ایک ایسے یونین کے مرکز کی ماتحتی کرنے کے پابند نہیں ہوں گے، جو ہمیں برابری کی حیثیت نہیں دیتا۔ ہمیں ہندو اکثریت کو ایک موقع دینا [چاہیے] کہ وہ ہمیں مرکز میں جگہ دیں۔۔۔۔اگر ہم گروپ 'ب' اور 'ج' کے دساتیر اپنی مرضی کے مطابق بنالیں تو ہماری حیثیت اب کی نسبت بہت مضبوط ہو جائے گی، اگر ہم اپنے مواقع کا صحیح استعمال کریں تو۔ ہمیں قدم جمانے کا موقع مل جائے گا۔ جب ہم یونین کی مجلس آئین ساز میں دوبارہ اکٹھے ہوں گے، تو ہم حقیقی طور پر اہم مسائل پر تعطل پیدا کر سکیں گے۔۔۔۔اگر بدترین حالات پیدا ہو جائیں اور ہندو اکثریت مصالحت پر کوئی آمادگی ظاہر نہ کرے تو ہم اجتماعی طور پر اسمبلی سے واپسی اختیار کر سکتے ہیں، اور اس کے فیصلوں کا احترام کرنے سے انکار کر سکتے ہیں۔ ہمارا بلاک ایک ٹھوس بلاک ہوگا کیونکہ اسمبلی میں دو یا تین سے زیادہ غیر لیگی مسلمان نہیں ہوں گے۔۔۔۔۔ہم اخلاقی اور سیاسی طور پر ایک مضبوط بنیاد پر ہوں گے کیونکہ اول ہم نے پہلے سے اعلان کیا ہوا ہوگا کہ ہم کسی ایسے مرکز کو قبول نہیں کریں گے جو ہمیں ماتحت حیثیت میں لے آئے گا اور دوم ہم گروپوں میں طاقت میں ہوں گے اور کسی ناپسندیدہ مرکز کی مزاحمت کرنے کے بہتر طور پر قابل ہوں گے۔

اسی مشورے کی روح کے مطابق لیگ نے یہ فیصلہ کیا کہ:۔۔۔ جہاں تک، چھ مسلم صوبوں

کی سیکشن بی اور سی، میں لازمی گروپ بندی کی وجہ سے، مشن کے منصوبے میں پاکستان کی بنیاد اور اساس کا تعلق ہے [یہ] مشن کی طرف سے [خاکے] پیش کی گئی سکیم میں مجوزہ آئین ساز مشینری کے ساتھ تعاون کرنے پر آمادہ ہے، اس امید پر کہ آخر کار یہ مکمل خود مختار پاکستان کے قیام پر منتج ہو گی۔۔۔۔۔(118)

جناح صاحب کو عبوری حکومت میں لیگ کی شمولیت کیلئے گفت وشنید کرنے کیلئے بااختیار بنایا گیا۔ انہوں نے اس بات پر زور دینے کیلئے، کہ مساوات کے بارے میں ان کی یقین دہانی لیگ کی کونسل کی منظوری میں ایک فیصلہ کن موڑ، تھا اسے خط لکھا۔(119)

عبوری حکومت میں مساوات پر غور کرنے سے (کانگریس کے انکار) یا آئین سازی کیلئے صوبوں کی لازمی گروپ بندی سے کانگریس کے انکار، ساتھ ہی ساتھ جلالتہ الملک کی حکومت کے اس یقین نے کہ پرامن انتقال اقتدار کیلئے کانگریس کی مرضی ضروری ہے، لیگ کی حکمت عملی کو تباہ کر دیا۔(120) اگست 1946 میں، کانگریس پر بداعتمادی اور جلالتہ الملک کی حکومت کی غیر مستقل مزاجی کی وجہ سے، جناح ڈائریکٹ ایکشن، کا راستہ اختیار کرنے پر مجبور ہو گئے (121) یقیناً دسمبر تک۔ جب انہیں اور نہرو کو سیکشنوں کے طریق عمل پر اتفاق رائے حاصل کرنے کی ایک آخری کوشش میں، لندن بلایا گیا، جناح، مشن کی سکیم کے ذریعے پاکستان کے حصول کی، اپنی امیدوں کر ترک کر چکے تھے۔ اب وہ پاکستان ڈومینین کے تصور کی طرف رجوع کر چکے تھے اور اسے نہ صرف ایٹلی اور کیبنٹ مشن کے وزراء کے ساتھ، بلکہ برطانوی حزب مخالف کے رہنماؤں کے ساتھ بھی مشق کر رہے تھے (123) چرچل نے، جس کیلئے ایک خفیہ ٹیلگرافک پتہ قائم کر دیا گیا تھا، اسے یقین دہانی کرائی کہ بطور جمہوریہ ہندوستان کے ایک حصے کے پاکستان کو کامن ویلتھ سے باہر نہیں نکالا جائے گا۔(124) بلاشبہ پارلیمانی مباحثے میں چرچل نے اس بات کی تصدیق کی کہ مسلم ہندوستان اور شہزادوں کو کامن ویلتھ کی رکنیت دی جانی چاہئے۔(125) اس موسم سرما میں جناح یہ یقین دہانیاں حاصل کرتے رہے کہ دوسرے کنزرویٹو ارکان پاکستان کے ڈومینین کے درجے کی حمایت کریں گے۔ اس کے سوال و جواب، علیحدہ عملداریوں کی ڈومینینوں کے ساتھ ایک نکتے پر مرتکز ہو گئے، جس کے لئے اس نے اپنی دعائیں دیں۔(126)

جناح صاحب نے، صوبائی بنیاد پر انتقال اقتدار کے اس امکان کو خوش آمدید کہا، جس کی

پیش بینی 20 فروری 1947 کے ایٹلی کے وقت کی حد کے بیان نے کی۔(127) ماؤنٹ بیٹن کے ساتھ اپنی پہلی گفت وشنید میں انہوں نے پورے چھ صوبوں پر مشتمل پاکستان ڈومینین کا تقاضا کیا،(128) لیکن انہوں نے علیحدہ خودمختار صوبوں کے اس انتخاب کی بھی مخالفت نہ کی جس کی پیشکش، ڈکی برڈ، یا اسے پلان (پلان بالکن) نے کی۔ پلان بالکن پر اس کا اعتراض یہ تھا کہ پنجاب اور بنگال سے ان کے غیر مسلم علاقوں کی علیحدگی کا تصور اپنے اندر رکھتا تھا۔ جب اس نے پہلے پہل اس منصوبے کو دیکھا تو اس نے استدلال کیا کہ اختیارات صوبوں کو اسی صورت میں منتقل کئے جانے چاہئیں جس طرح کہ وہ آج وجود رکھتے ہیں۔ بعد میں وہ اپنی مرضی کے مطابق اکٹھے ہو کر گروپ بنا سکتے ہیں یا علیحدہ ہو سکتے ہیں،(129) جب ماؤنٹ بیٹن نے ایچ ایس سہروردی کی، بنگال کو پاکستان سے باہر رکھنے کی قیمت پر اسے متحد رکھنے کی، تجویز کے بارے میں پوچھا تو اس نے جواب دیا، مجھے خوشی ہوگی۔ کلکتہ کے بغیر بنگال کس کام کا، زیادہ بہتر ہے کہ وہ متحدہ اور آزاد رہیں، مجھے یقین ہے کہ وہ ہمارے ساتھ دوستانہ تعلق رکھیں گے،(130)

اگرچہ 1946 میں جناح مطالبہ پاکستان کو پورا ہوتے ہوئے دیکھنے پر آمادہ ہو گئے تھے، کم از کم عارضی طور پر، ہندوستان کی یونین کے اندر چھ صوبوں کی گروپ بندی کے ذریعے لیکن 1947 میں وہ صوبوں کی علیحدہ ڈومینین کی حیثیت میں پورا ہوتے ہوئے دیکھنے پر آمادہ تھے اب وہ ایک مرتبہ پھر کانگریس کی طرف سے مایوس ہوئے، جو صوبوں کے غیر مسلم علاقوں کے فوری نقصان کے بھی اتنا ہی مخالف تھی، جتنا کہ وہ ان کے یونین سے علیحدگی کے نقصان کے تھی۔ 1947 میں مذاکرات کا نتیجہ، ایک واحد تراشیدہ پاکستان ڈومینین اور ایک واحد ہندوستان ڈومینین (ان میں سے کسی ایک کے ساتھ ہی ریاستوں کو ضم ہونا تھا) کو دہرا انتقال اقتدار، کانگریس کی پالیسی اور جلالتہ الملک کی حکومت کی اس کیلئے خاموش منظوری سے ابھرا۔(131) ان ناکامیوں کے پیش نظر جن کا جناح کو اپریل 1946 سے مئی 1947 تک سہہ طرفہ مذاکرات میں سامنا ہوا تھا اس بات میں کوئی حیرت نہ تھی کہ انہوں نے تثلیث کی توسیع سے بچنے کی کوشش کی جو ماؤنٹ بیٹن کے دونوں ڈومینیوں کے گورنر جنرل بننے اور مشترکہ ڈیفنس کونسل کو برقرار رکھنے کی تجویز میں مضمر تھی۔ تاہم راج کے اختتام پر اس نے ابھی تک پاکستان کیلئے برطانوی ایجنسی کی ضرورت کو تسلیم کیا۔ پاکستان کی طرف سے برطانوی گورنروں چیفس آف سٹاف اور سول اور ملٹری افسروں کو برقرار رکھنے کا عمل اس توقع کے ہم آہنگ تھا کہ انتقال اقتدار ایک مرحلہ وار عمل ہوگا(133)

آدمی اور تحریک

ساٹھ سال کی عمر میں جناح صاحب نے مسلم ہندوستان کے مقصد کو اپنی زندگی بنا لیا۔ اسکے بعد آدمی اور تحریک کا ایک غیر معمولی مقابلہ شروع ہوا۔ اس کے لئے خواہش اقتدار، غرور اور خود داری، کے کانگریس راج کے تحت مسلمانوں کے زخموں کے اس کے نفیس احساس کے اور جراحت کے سامنے کم اہم تھے۔ گاندھی کی طرح انہوں نے بھی محسوس کی جانے والی زیادتیوں کے خلاف قومی حسیت کو بے دار کیا۔(134) جہاں گاندھی نے برطانوی سامراج کے ہاتھوں ہندوستان کو کمزور کئے جانے کا تجزیہ کیا، وہیں جناح نے کانگریس کی مرکزی مطلق العنانی کے تحت مسلمانوں کے بے جان کئے جانے کو محسوس کیا۔ جناح نے نہ تو سیاسی قوت کے قرآنی وعدے کئے نہ مغلوں کی یادوں کا، بلکہ مسلمانوں کی مظلومیت کے اس احساس کا اظہار کیا جو اچانک اس سب کچھ کیلئے خطرہ بن گیا جو انہوں نے بیسویں صدی میں حاصل کیا تھا۔ جب نومبر 1939 میں کانگریس کی حکومتوں نے استعفے دیئے تو اس نے ظلم، زیادتی اور ناانصافی سے نجات، کا جشن منانے کیلئے مسلمانوں کو جمع کیا۔(135) جناح صاحب کے آئینی حل نس کے اپنے تیار شدہ نہ تھے۔ مطالبہ پاکستان کوئی ایسی چہیتی سکیم نہ تھی جس کا خواب انہوں نے اکیلے دیکھا ہو، بلکہ ایک ایسا نصب العین تھا جس کی طرف دوسروں نے انہیں قائل کیا۔ ہارون کی طرح کے طویل عرصے کے رفیقان کار نے، اقبال کے خطوط پر سوچنے والے دانشوروں نے، اور علی گڑھ مکتب فکر کے دانشوروں نے۔ دوقومی نظریے کا اس کلیے نے بھی، ان کے خیالات اور الفاظ سے مدد حاصل کی۔ اس نظریے کی مساوات کے مطالبے میں توسیع ایک زیرک تدبیری حکمت عملی تھی، لیکن اس کی کامیابی کا دارومدار لیگ کی رضا کارانہ حمایت پر تھا۔ خاص طور پر جب لنلتھگو نے اپنی ڈیفنس کونسل بنائی اور ویول نے اپنی انتظامیہ کو نئے سرے سے تشکیل دینے کی کوشش کی۔ اس تدبیر نے مسلم لیگ کو بطور مسلمان قوم کے عالم خورد کے اور جناح کو بطور اس کے رہنما کے مستحکم کیا۔

یہ ایک تضاد ہے کہ موجودہ مسلم صوبوں مع ترمیمات کے ایک علیحدہ مسلم ریاست کا مطالبہ، آخر کار ایک ایسے بریدہ پاکستان میں اپنی تعبیر پائے جس کا تصور ہے کہ انہوں نے نہ کیا ہو، قطع برید دونوں قوموں کے لوگوں کی تقسیم کا یک منطقی نتیجہ تھی۔ وہ دلائل جو انہوں نے اس کی مزاحمت

کے سلسلے میں پیش کئے، رخصت ہوتے راج سے بمشکل ہی منصفانہ طریقے پر تسلیم کئے جا سکتے تھے، خواہ وہ ضمانت کی ضرورت پر زور دیتے، یا ضرورت پڑنے پر مماثل اقلیتی آبادیوں کے تبادلے پر یا پاکستان کو معاشی طور پر حیات پذیر بنانے کیلئے غیر مسلم علاقوں پر۔

مسلم زونوں میں تمام کے تمام چھ صوبوں کی شمولیت، برطانوی انعام سے حاصل کی جا سکتی تھی، اور اس بات کا بہت امکان نظر آتا ہے کہ جناح نے ایسے انعام کا تصور بطور ایک آگے بڑھنے کے ایک راستے کے کیا ہو جو برطانیہ کی اپنے مفاد میں، مسلسل موجودگی کے ساتھ ہم آہنگ تھا۔ دوسرے لفظوں میں غالباً انہوں نے سوچا کہ برطانیہ کی واپسی مرحلہ وار ہوگی، جس کے پہلے مرحلے پر پاکستان کے زون ماتحت ڈومینین کا درجہ حاصل کریں گے، جو رئیسوں کی عملداریوں کی طرح دفاع اور خارجہ امور پر جلالتہ الملک کے مسلسل کنٹرول (جیسا کہ 1935 کے ایکٹ میں شرط عائد کی گئی تھی) سے محفوظ ہوں گے۔ اکتوبر1938 میں اس کا مزید پچیس سال کا سامراجی حکومت کا حوالہ، قرارداد لاہور کا تمام اختیارات کے، آخر میں، آزاد ریاستوں کو منتقل ہو جانے پاکستان کی ڈومینین کی حیثیت کیلئے اس کی حکمت عملی، اگست1947 کے بعد برطانوی توسط پر تکیہ، تمام اس مقدمے کی حمایت کرتے ہیں، اسی طرح کیبنٹ مشن سکیم کی اس کی طرف سے منظوری کو بھی مکمل خود مختار ریاست کو ملتوی کرنے پر ان کی آمادگی کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس کے حتمی ظہور کے شرائط کا تحفظ دیا جائے، یعنی مسلم زونوں اور حکومت میں مساوات کی بنیاد پر مرکزی حکومت کے ساتھ منسلک کرنے پر بھی آمادہ تھے، لیکن انہیں ایسی حکومت کے قائم رہ سکنے کے بارے میں شک تھا۔ انہوں نے کوپ لینڈ کو اتنا بتایا:

'نصف و نصف کی بنیاد کو فرض کرو۔۔۔۔۔ بنیادی سوالات محض وہی ہیں جن پر مسلمان اور ہندو لازماً غیر متفق ہوں گے۔: مثلاً (ا) دفاع: ہندو وزرا فوری طور پر فرقہ وارانہ حدود میں اس کو ہندوستانی بنانا چاہیں گے۔۔۔۔۔۔ (ب) محصولات؛ ہندو وزرا ان صنعتوں کے ہاتھ میں ہیں، ان مسلمانوں کے نقصان کی قیمت پر جو زیادہ تر، ہندوؤں کی نسبت غریب زراعت کاروں تک محدود ہیں۔(136)

ایسی استثنائی شرائط پر جناح کو مئی1946 میں اس وقت اکسایا گیا: جب انہوں نے یہ اندازہ لگا لیا کہ عارضی یونین کے نقصانات کی قیمت پاکستان کی طرف جانے والے اس محفوظ

راستے کی قیمت کی برابر تھی، جو گروپ بندی کے ذریعے آخر کار چھ مکمل خودمختار صوبوں پر مشتمل ہوتا۔(137)

جناح صاحب کا منصوبہ لاہور حکومت کی ان یقین دہانیوں سے درہم برہم ہو گیا کہ برطانیہ کے بعد جنگ کے مفادات فوروا پسی سے پورے ہوں گے، اور یہ کہ ایک منظّم پسپائی، اور برصغیر کے ساتھ مضبوط بعد سامراجی تعلقات بھی بہترین طور پر، کانگریس کا تعاون حاصل کرنے سے، حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ایک بریدہ پاکستان سے کچھ زیادہ حاصل کرنے کی ان کی امیدوں کا دارومدار کسی نہ کسی طرح کی توسیع شدہ برطانوی موجودگی پر تھا۔ یہ بات کہ یہ محض واہمے نہیں تھے، بعض سرکردہ برطانوی کنزرویٹو اور لبرل ارکان کی ہمدردیوں سے واضح تھے۔اتنے بعد تک جتنا کہ مئی 1947 تھا، ماؤنٹ بیٹن کے سٹاف ایٹلی کی کابینہ کی انڈیا کمیٹی نے ایک ایسی سکیم کو اختیار کیا جو بہت سی قوموں کے آزاد ہندوستان کی گنجائش رکھتی تھی، جبکہ چیفس آف سٹاف نے یہ مشورہ دیا کہ اگر کانگریس ڈومینین کی حیثیت کو رد کرتی ہے تو پھر کامن ویلتھ کی رکنیت علیحدہ علیحدہ مغربی پاکستان، متحدہ بنگال، اور یہاں تک کہ سمندر کے قریب واقع کسی ریاست جیسا کہ ٹراونکور کو بھی دی جاسکتی تھی۔(138)

وقتاً فوقتاً مطالبہ پاکستان سے مطابقت رکھنے والی بالکل مختلف آئینی شکلوں کو قبول کرنے پر جناح کی آمادگی جزوی طور پر حرکی صورت حال کی ضروریات کا نتیجہ تھی، لیکن جزوی طور پر اپنے رفقائے کار کی طرف سے دئے جانے والے مشورے کا نتیجہ تھی۔ اپریل 1946 میں 470 مسلم قانون سازوں نے چھ صوبوں کے واحد خودمختار پاکستان کے حق میں ووٹ دیا، چھ ہفتے بعد ورکنگ کمیٹی اور کونسل نے ہندوستان کی یونین کیلئے ایک سکیم کو منظور کر لیا۔1947 میں جناح صاحب نے سہروردی کے، بنگال کی آزاد ریاست، کے منصوبے کو توثیق کر دی؛ دو ماہ بعد کرم خوردہ پاکستان، کو قبول کر لیا۔لیکن مطالبہ پاکستان کے خلاصے۔علاقائی پناہ گاہ کے حق ہندوستان کے شمال مغربی اور مشرقی علاقوں میں مسلم قوم کے حق خود اختیاری پر کبھی سمجھوتہ نہیں کیا گیا۔ یقیناً جناح صاحب نے یہ منصوبہ بنایا تھا کہ علاقوں میں حقیقتاً پورے چھ صوبے شامل ہوں گے، جبکہ 1947 کے حالات اس کے پاس صرف وہ پاکستان رہ گیا،س کی تعریف ضلع وار مذہبی تقسیم کے ذریعے کی گئی تھی، لیکن یہ نتیجہ اس قیاس کو کوئی تقویت نہیں پہنچاتا کہ مطالبہ پاکستان، متحدہ ہندوستان میں جناح صاحب کا سوداکاری کا حربہ تھا، یا یہ کہ وہ تقسیم سے اپنے ہی تیر کا خود شکار ہو گئے۔

باب 9

مذہبی قیادت اور پنجاب میں تحریک پاکستان

ڈیوڈ گلمارٹن

1947 میں پاکستان کی مسلم ریاست کے ظہور نے، ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی اور سیاسی ارتقا میں ایک اہم موڑ کی نشاندہی کی۔ لیکن حیرت انگیز طور پر پاکستان کیلئے مذہبی حمایت کی نوعیت پر تقریباً کچھ نہیں لکھا گیا۔ علمائے دیوبند پر کافی توجہ مبذول کی گئی ہے، جن میں سے بڑی اکثریت نے تخلیق پاکستان کی مخالفت کی، لیکن اس چیز نے 1940 کی دہائی کے وسط میں پاکستان کی، وسیع پیمانے پر مذہبی پشت پناہی کی تفہیم کو آگے بڑھانے میں کچھ نہیں کیا۔ وہ پشت پناہی جس نے مسلم لیگ کو، جیسا کہ پیٹر ہارڈی کہتا ہے، ایک عملی سیاسی جماعت کی بجائے ایک مذہبی تحریک بنا دیا۔ (1) اس پشت پناہی کے ذرائع کو سمجھنے کیلئے یہ مقالہ 1947 سے پہلے اس صوبے جسے جناح نے 'پاکستان کا سنگ بنیاد قرار دیا۔ پنجاب میں مسلم مذہبی قیادت کی نوعیت کا جائزہ لے گا (2) یہ مذہبی قیادت کی ساخت پر توجہ مرکوز کرے گا، خاص طور پر دیہاتی علاقوں میں، اور ان طریقوں پر جن پر اس ساخت نے مذہبی لیڈروں کے مسلم سیاست کے ساتھ رشتے کو متاثر کیا۔ پہلے یونینسٹ پارٹی کے ساتھ، جس کا تقسیم سے پہلے کی دہائیوں میں پنجاب میں غلبہ تھا اور آخر کار مسلم لیگ کے ساتھ، تخلیق پاکستان کی طرف لے جانے والے برسوں میں۔

مسلم مذہبی قیادت کا ارتقا

پنجاب میں مذہبی قیادت کے ڈھانچے کی جڑوں کو تلاش کرنے کیلئے یہ ضروری ہے کہ قبل از

مغل دور میں مغربی پنجاب کی آبادی کے بڑے حصے کی ابتدائی تبدیلی مذہب کی طرف پیچھے کو جایا جائے۔ اگرچہ پنجاب کی تبدیلی مذہب کے بارے میں تفصیل سے بہت کم معلوم ہے، لیکن عمومی طور پر اس کا اعزاز ان صوفی بزرگوں کو دیا جاتا ہے، جنہوں نے سلطنت دہلی کے قیام کے بعد کے برسوں میں مغربی پنجاب میں اپنی خانقاہیں قائم کیں پنجاب کے اندر صوفیوں کے سلسلے سے مربوط کیا۔ بعد میں یہی مقامی مراکز تھے۔ پہلے صوفیوں کی خانقاہیں، اور بعد میں ان صوفی بزرگان کے مزارات۔ جنہوں نے مغربی پنجاب کے بہت سے دیہاتی علاقوں میں اسلامی تنظیم سازی کیلئے مراکز مہیا کئے، اور یہی مراکز تھے جن کی طرف لوگ مذہبی قیادت کیلئے رجوع کرتے تھے۔

ان مزارات کی قیادت کو عمومی طور پر ایک سجادہ نشین میسّر ہوتا تھا (سجادہ نشین کے لفظی معنی ہیں وہ جو جائے نماز پر بیٹھتا ہے،) جو عام طور پر اصل بزرگ کا چشم و چراغ ہوتا تھا۔ صوفی مزارات سے منسلک ایسی موروثی مذہبی سیادت کا ارتقا ایک ایسا مظہر تھا، جیسا کہ ٹرمنگھم نے اپنے صوفی سلسلوں کے مطالعے میں تبصرہ کیا ہے۔ جو پوری اسلامی دنیا میں پایا جاتا ہے، کیونکہ تصوف زیادہ سے زیادہ عمومی اور عوامی ہوتا جارہا تھا۔ (4) سجادہ نشین کی موروثی مذہبی سند زیادہ تر 'برکت' یا مذہبی کرشمے کی ترسیل پر مبنی ہوتی تھی، اصل بزرگ سے اس کے اور اس کے مزار کو۔ اس برکت کی وجہ سے جو سجادہ نشین کو اصل بزرگ سے منسلک کرتی تھی، سجادہ نشین کو ایک مذہبی واسطے کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے جو پیروکار خدا کی مہربانی تک رسائی مہیا کر سکتا ہے۔ ایسی موروثی قیادت کا اثر یہ ہے کہ یہ صوفیوں کے مزارات کو مذہبی مراکز کے طور پر استحکام بخشتی ہے۔ اور مذہبی فیوض تک پیروکاروں کے وسیع حلقے کو مہیا کرتی ہے۔ ٹرمنگھم نے یہ لکھا ہے کہ 'اپنے منسلکہ مزارات کے ساتھ مسافر خانے اس عام آدمی کی مذہبی امنگوں کے مراکز بن گئے جو اولیا کی برکت کا طلبگار ہوتا ہے۔ (5)

اس مذہبی تحکم کا استعمال مزار پر چند مذہبی رسومات کے ساتھ منسلک تھا۔ سجادہ نشین کے اصل بزرگ اور اصل بزرگ کے خدا کے ساتھ روابط کو ہر سال اس بزرگ کی برسی یا عرس' منانے کی رسم میں ڈرامائی تشکیل دی جاتی ہے۔ عرس، جس کے لفظی معنی شادی کے ہیں، اصل بزرگ کے خدا کے ساتھ وصال کی علامت ہوتا ہے، اور عرس کی رسومات سجادہ نشین کی حیثیت کا علامتی جواز مہیا کرتی ہیں، جسے معمول کے مطابق کچھ مجوزہ فرائض ادا کرنے ہوتے ہیں، جو اصل بزرگ

کے ساتھ، بطور برکت کے وارث کے(6) خصوصی تعلقات کو واضح کرتے ہیں، اور اس طرح اس کے مذہبی وسیلہ ہونے کے حقیقی پن کو بیان کرتے تھے۔ سجادہ نشین کے بطور مذہبی وسیلہ کے کردار کی رسمی شکل عمومی طور پر ایک پیر اور مرید کے رشتے کی ہوتی ہے، یا استاد اور شاگرد کی، مزار کے سجادہ نشین اور پیروکار کے درمیان۔ یہ چیز مرید کو کسی قسم کے سخت روحانی نظم وضبط کا پابند نہیں بناتی؛ بلکہ مرید کو صرف اس بات کا پابند بناتی ہے کہ پیر کی مذہبی قیادت کو تسلیم کرے، جو کو وہ عام طور پر نذرانے پیش کرتا ہے، اور اس کے صلے میں پیر مرید کو برکت تک رسائی مہیا کرتا ہے، جو فوری مفہوم میں کچھ جادوئی تعویزات سے کچھ زیادہ پر مشتمل ہوتی ہے، لیکن جو مرید کو کچھ معقول قسم کی یقین دہانی مہیا کرتی ہے کہ اس کی دعائیں سنی جائیں گی۔(7) سجادہ نشین کے لئے کسی قسم کی مذہبی تعلیم یا ظاہری پاکبازی کوئی لازمی خصوصیات نہیں ہیں۔ اگرچہ ایسی صفات اس کی شہرت میں اضافہ کرتی ہیں۔(8)

اس قسم کی موروثی مذہبی قیادت کا ارتقا خاصی اہمیت کا حامل ہے، نا صرف اس لئے کہ یہ پورے پنجاب میں وسیع پیمانے پر پھیل گیا ہے، بلکہ اس لئے بھی کہ اس نے مذہبی اور سیاسی حاکمیت کے درمیان قریبی تعلق کو آسان بنا دیا۔ برکت کی ترسیل نے، تبدیلی مذہب کے بعد والی صدیوں میں پنجاب میں مزارات کے پھیلاؤ کو تیز کرنے میں مدد دی، خصوصی طور پر جوں جوں، اصل بزرگان کے خلفا، یا نائبین پنجاب کے بڑے حصے کے آر پار پھیل گئے۔ مزارات کے منظّم سلسلے بڑھتے گئے، جو صوفیا کے سلسلوں کے اندر ڈھیلے ڈھالے طریقے سے ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ بہت ساری صورتوں میں ایک بڑا اور زیادہ مصروف مزار بہت سے ایسے چھوٹے مزارات کے مربوط سلسلے کا مرکز بن جاتا ہے، جو مریدوں کیلئے اور زیادہ معروف بزرگ کی اولادوں کیلئے یادگار بن جاتے ہیں۔(9) بیسویں صدی کے شروع ہونے تک، جیسا کہ ایک برطانوی افسر نے لکھا کہ دریائے سندھ کے ساتھ ساتھ مغربی پنجاب کے اضلاع، مزارات سے، مرحوم بزرگان کے گنبدوں سے پٹے ہوئے تھے۔

اولیا کے مزارات پر سیکڑوں ہزاروں عقیدت مند رخ کرتے ہیں، مقدس سرزمین پر کچھ حاصل کرنے کی امید میں۔۔۔(10) ایسے بہت سے مزارات کے سجادہ نشینوں کے اپنے خانوادے ہیں، جو ان کے وسیع حلقوں کیلئے پیر کی خدمات سرانجام دیتے ہیں، اور ان کے دائرہ اثر

کا اندازہ فوری طور پر ایک ضلع کی گزیٹیئر کی رپورٹ سے لگایا جاسکتا ہے کہ عملی طور پر ضلع میں ہر مسلمان کا اپنا پیر ہے،(11)

جتنا اہم، مذہبی قیادت کی اس شکل کا دیہی پنجاب میں وسیع پیمانے پر جغرافیائی پھیلاؤ ہے، مساوی طور پر اتنا ہی اہم ان مذہبی رہنماؤں کا سیاسی حاکمیت کے ساتھ تعلق ہے۔ ان مزارات کے بطور مذہبی حاکمیت کے مقامی مراکز کے پھیلاؤ نے، مذہبی قیادت کا ایک ایسا ڈھانچہ پیدا کیا جس نے مغربی پنجاب کے بڑے حصے میں، جہاں بڑی حد تک طاقت بھی بیشمار معمولی قبائلی سرداروں کے اندر پھیلی ہوئی تھی سیاسی حاکمیت کے ڈھانچے کی عکاسی کی۔(12) درحقیقت بہت سارے واقعات میں ان مزارات کے سجادہ نشین ان مقامی رہنماؤں کے ساتھ قریبی تعلق رکھتے ہیں(13) زیادہ اہم بات یہ ہے کہ مسلم ریاست کے ساتھ ان سجادہ نشینوں کے تعلقات بڑی حد تک اسی طرف کی پیروی کرتے تھے، جس طرز پر ان مقامی سرداروں کے ریاست کے ساتھ تعلقات ہوتے تھے۔ پاکبازی کے بجائے وراثت میں مذہبی حاکمیت کی ان کی بنیاد نے سجادہ نشینوں کو، قبائلی سرداروں اور دوسرے مقامی رہنماؤں کی طرح، اعزازات، تقرریاں اور زمینیں عطا کرنے کے ذریعے ریاستی سیاسی کنٹرول کی عمومی شکلوں کے اہل بنادیا۔(14) مغل عہد کے دوران، ریاست نے بہت سے اہم سجادہ نشینوں کے ساتھ قریبی تعلقات قائم کرلئے۔ ایک مثال میں مغلوں نے ملتان میں اپنے مقامی گورنروں کے طور پر خدمات انجام دینے کیلئے ہمیشہ سجادہ نشینوں کے ایک خاندان پر بھروسہ کیا۔(15) مسلم ریاست کے ساتھ ایسے رابطوں نے بہت سے سجادہ نشینوں کی اہم سیاسی حیثیتوں میں اضافہ کیا، جس نے ان کے وقار میں اضافہ کیا اور ان کی مذہبی حاکمیت کو سرکاری پذیرائی عطا کی۔ لہٰذا مغل عہد کے اختتام تک، بہت سے سجادہ نشینوں کا بطور اسلام کی مقامی چوکیوں کے نگرانوں کے اثر، مسلم ریاست کی مقامی چوکیوں کے ان کے سیاسی اثر کے ساتھ وابستہ ہوگیا۔

مغل عہد کے دوران، ایسے سیاسی رابطوں کے نفوذ پذیر ارتقا کی وجہ سے، پنجاب میں مغل حاکمیت کے زوال سے مذہبی حاکمیت کے نظام پر ایک ٹھوس اثر ہوا۔ مغل سلطنت کی ہندوستانی مسلمانوں کے مذہبی ارتقا کیلئے اہمیت پر بہت کچھ لکھا جاچکا ہے، لیکن اس کی زیادہ تر توجہ دہلی میں شاہ ولی اللہ اور ان کے پیروکاروں کے ان کے مذہب کے لئے ریاستی حمایت کے نقصان کی تلافی

کرنے کیلئے اسلام کی تشکیل نو کی کوشش کرنے پر مرکوز رہی ہے۔ تاہم مسلم ریاست کے زوال کا پنجاب میں مذہبی قیادت کے غالب نظام پر براہ راست اثر ہوا۔ مرکزی مسلم سیاسی حاکمیت کی شکست و ریخت کے ساتھ مزارات اور مغل ریاست کے درمیان تعلقات ختم ہو گئے۔ لہذا بہت سے پرانے سجادہ نشین جو مغلوں کے تحت مقامی سیاسی حاکمیت کے حامل تھے چھوٹے چھوٹے مقامی سرداروں میں تبدیل ہو گئے، جو روز بروز وسیع تر اسلامی معاشرے سے کسی قوم کے تعلقات سے منقطع ہوتے جا رہے تھے۔ (16) اس علیحدگی کے جواب میں، اٹھارویں اور انیسویں صدیوں میں، مزارات سے منسلک مذہبی اثر کی موجودہ شکلوں میں نئے مذہبی شعور کی روح پھونکنے کیلئے ایک تحریک شروع ہوئی تا کہ مقامی مزارات اور ریاست کے درمیان تعلقات کی شکستگی کی تلافی کی جا سکے۔ یہ تحریک چشتی سلسلے کے ڈرامائی احیا میں ملبوس تھی، جو غالباً ریاستی حاکمیت سے آزادی کی زیادہ پختہ روایات کی وجہ سے پنجاب میں گرہن میں چلی گئی تھی۔ اس احیا کی تحریک بنیادی طور پر دہلی سے آئی، جہاں مغلوں کے زوال کو سب سے فوری طور پر محسوس کیا گیا اور اس کی عکاسی شاہ کمال الدین (1650-1729) اور بعد میں شاہ فخر الدین (85-1717) کے کام میں ہوئی جنہوں نے چشتیہ سلسلے کے احیا اور اسے ایک نئی روحانی شدت دینے کی خواہش کی۔ (17) تاہم پنجاب میں چشتی احیا کا کھوج انتہائی براہ راست طریقے سے، شاہ فخر الدین کے اہم ترین مرید خواجہ نور محمد مہاروی سے لگایا جا سکتا ہے، جنہوں نے اٹھارویں صدی کے وسط میں بہاولپور کے نزدیک ایک خانقاہ قائم کی۔ خواجہ نور محمد کو چشتی سلسلے کو فروغ دینے کا اعزاز دیا گیا ہے، اس حد تک کہ دوسرے تمام صوفی سلسلے مکمل طور پر گہناتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ (18) اسلام کو دوبارہ زندہ کرنے اور شریعت کے ساتھ شخصی وابستگی کی اہمیت کی تعلیم چشتیوں کے مشن پر زور دینے سے انہوں نے آبادی کے تمام طبقوں میں وسیع پیمانے پر پیروکاروں کو اپنی طرف کھینچ لیا۔ (19) ان کا اثر خلیفوں کی بہت بڑی تعداد کے ذریعے پھیلا، جنہوں نے چشتیوں کے مشن کو پورے مغربی پنجاب میں پھیلا دیا۔ ان خلیفوں نے خود خانقاہوں کا آغاز کر دیا جو بعد میں مزارات کے مراکز بن گئے اور ان کے خلیفوں نے مزید اس احیا کو آگے بڑھایا۔ (20) چشتی احیا کی قوت حیات پنجاب میں برطانوی راج کے دور کے اندر تک جاری رہی اور آخر کار دیہی مغربی پنجاب میں انتہائی بااثر چشتی مزارات کے ایک مربوط نظام پر منتج ہوئی۔ ان نئے چشتی مزارات نے کلی طور پر قدیم مزارات کی

جگہ نہیں لی، جن میں سے بہت سوں نے اپنا خاصا اثر جاری رکھا، لیکن چشتی احیا کے اہم ترین مزارات۔ ڈیرہ غازی خاں ضلع میں تونسہ کے مقام پر، شاہ پور ضلع میں سیال شریف کے مقام پر، جہلم ضلع میں جلال پور کے مقام پر اور راولپنڈی ضلع میں گولڑہ کے مقام پر۔ مذہبی حاکمیت کے بڑے نئے مراکز بن گئے۔(21)

مسلم مذہبی قیادت کے ارتقا میں چشتی احیا کی اہمیت یہ تھی کہ اس نے شریعت کے مطابق، مغربی پنجاب کے مسلم مذہبی رہنماؤں کو اپیل کرنے والی مسلم شناخت کی تعریف پر زیادہ زور دیا، بغیر، بیک وقت، مزارات پر مبنی مذہبی اثر کی شکلوں کے چیلنج کیے۔ یہاں اس احیا کا تقابل ان اصلاحات کے ساتھ جو شاہ ولی اللہ کے کام سے آگے بڑھیں، انتہائی روشنی بخش ہے۔ شاہ ولی اللہ اور چشتی احیا پسند دونوں مسلم ریاست کی مدد کے بغیر مذہبی قیادت مہیا کرنے کے مسائل سے نبرد آزما ہو رہے تھے۔ لیکن جہاں وہ جو شاہ ولی اللہ کی روایت سے مدد لے رہے تھے حتمی طور پر علما کا ایک نیا طبقہ، جو معاشرے کیلئے مذہبی معیارات قائم کر سکے، پیدا کر کے ایسا کرنے کو کوشش کر رہے تھے۔ وہیں چشتی احیا پسند مذہبی حاکمیت کی انہیں روایتی اشکال سے کام نکالنے کی کوشش کر رہے تھے۔ جو مغربی پنجاب میں پہلے سے ہی مقبول تھیں۔ انہوں نے خانقاہوں اور مزارات پر مقامی مذہبی مراکز کے طور پر زور دینا جاری رکھا اور انہوں نے اثر کی روایتی شکلوں پر انحصار کیا، یعنی پیری مریدی تعلق اور عرس پر۔ تنظیم پر زور دینے کے اس تسلسل نے، دیہاتی پنجابی معاشرے کے سیاسی ڈھانچے کے تسلسل کی عکاسی کی، جہاں طاقت دیہاتی، اکثر اوقات قبائلی بنیاد رکھنے والے رہنماؤں کی بڑی تعداد کے اندر بکھری ہوئی تھی۔ ان نئے پیروں کے ہاتھ میں بہت سے پرانے پیروں، جو مغل ریاست کی خدمت انجام دیتے تھے، کی سی مقامی سیاسی طاقت تو نہ تھی، لیکن وہ بھی مساوی طور پر دیہی حاکمیت کے مقامی ڈھانچوں سے مسلک تھے، کیونکہ ان کے مذہبی اثر کا رخ اکثر اوقات مقامی سیاسی رہنماؤں کی طرف ہوتا تھا، جن پر وہ اکثر اوقات معاشی مدد کیلئے انحصار کرتے تھے۔(22) اس کے مقابلے میں، شاہ ولی اللہ کے کام کی پیروی میں ہونے والی اصلاحات مسلم سلطنت کی مرکزی سرزمین کی پیداوار تھیں، جہاں طاقت مرکزی ریاست میں مرتکز تھی، اور اسی حد تک بے شمار واسطوں کے اندر بکھرے ہوئے نہیں تھے جس حد تک وہ پنجاب میں تھے۔ ایسے حالات مین مسلم ریاست کی شکست و ریخت کے ساتھ، مسلم مذہبی رہنما بڑی حد تک

اپنے آزادانہ وسائل تک محدود ہو گئے تھے، اور یہ چیز تنظیم سازی کی نئی شکلوں کو فروغ دینے میں ان کی زیادہ دلچسپی کی وضاحت کر سکتی ہے۔

مذہبی رہنمائی کی ان دونوں روایات کے درمیاں تقابل پنجاب میں مذہبی حاکمیت کے بعد میں ہونے والے ارتقا کو سمجھنے میں بہت اہمیت کا حامل ہے، شاہ ولی اللہ کی اصلاح پسند روایات نے نتیجے کے طور پر علما کی ایک قابل شناخت جماعت پیدا کر دی (23) جن کی تنظیم کی وضاحت، انیسویں صدی کے اواخر میں، اسلام کے، ہندو اور عیسائی حملوں کے خلاف علم کلام کے ذریعے دفاع اور پنجاب میں مذہبی مدارس کے ارتقا سے زیادہ سے زیادہ ہوتی گئی۔ پنجاب میں اصلاح پسند مذہبی رہنماؤں میں سب سے زیادہ فعال، علمائے اہل حدیث تھے، جن کی روایت کا منبع، شاہ ولی اللہ کی طرف سے مابعد کی قانون کی ازمنہ قدیم کے مکاتب فکر کی تعبیرات کی بجائے اصل قرآن اور حدیث کے مطالعے پر زور تھا، (24) مزید برآں، دیوبند کے علما، اصلاح پسند تحریک کے مسلک سب سے بڑے مذہبی مکتب فکر نے، انیسویں صدی کے اواخر میں پنجاب میں زیادہ سے زیادہ اثر ڈالا، خاص طور پر شہروں اور قصبات میں، (25) اگرچہ اہل حدیث اور دیو بندی بہت سے اہم پہلوؤں پر ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے تھے، لیکن وہ مزارات پر مرتکز عمومی مذہبی شکلوں کے استرداد میں یک آواز تھے۔ اہل حدیث صوفی سلسلوں پر مبنی اسلام کی شکلوں کو رد کرنے میں انتہائی متشدد تھے، لیکن دیو بند کے رہنماؤں کا آغاز اگرچہ صوفی سلسلوں میں سے ہوا تھا اور وہ صوفی معمولات سے مانوس تھے لیکن انہوں نے بھی بہت سی ان تنظیمی شکلوں کی حمایت نہیں کرتے تھے نہ ہی وہ عرس میں یقین رکھتے تھے۔ (26)

ان حملوں کے جواب میں، ان علما کے اندر جو عوامی اسلام کی شکلوں کی حمایت کرتے تھے، ایک اور واضح فرق پیدا ہو گیا۔ علما کا یہ گروہ، جو عمومی طور پر اہل سنت و جماعت کے نام تلے مرتکز ہو گیا تھا، مذہبی شعور اور مزارات پر عوامی قیادت کرتا تھا۔ ستم ظریفانہ طور پر مذہبی تنظیم کی روایتی شکلوں کا دفاع کرتے ہوئے، یہ چیز 1887 میں لاہور میں دارالعلوم نعمانیہ کی بنیاد رکھنے میں واضح تھی۔ جس نے اہل سنت و جماعت کے اثر کی مرکز کی خدمت انجام دی۔ (27) اور بعد میں 1920 کی دہائی میں لاہور میں ایک اور مدرسے دارالعلوم حزب الاحناف کی بنیاد رکھنے سے، جس نے اہل سنت والجماعت کے تناظر کو ایک اور تناظر کے ساتھ، جو یو پی میں مولانا احمد رضا خان

بریلوی کی طرف سے پروان چڑھایا جارہا تھا، منسلک کردیا۔(28) ان شہری مذہبی مدارس کی بنیاد رکھنے کے باوجود، تاہم، علما کے اس گروہ کی نمایاں اہمیت، مزارات سے منسلک دیہی مذہبی قائدین کے ساتھ تعلقات میں تھی۔ وہ تعلقات جن کا مقابلہ غالب طور پر شہری بنیاد رکھنے والے اصلاح پسند علما نہیں کرسکتے تھے۔ چشتی احیا پسندوں مین سے متعدد، جیسا کہ گولڑہ کے سجادہ نشین پیر مہر علی شاہ، نے دارالعلوم نعمانیہ میں گہری دلچسپی لی(29) اور احیا پسند روایت میں دوسرے دیہاتی پیروں نے، سب سے زیادہ قابل ذکر پیر جماعت علی شاہ، جو کہ سیالکوٹ ضلع میں علی پور سیداں میں ایک بااثر نقشبندی سجادہ نشین تھے، کے اہل حدیث علما کے ساتھ قریبی تعلقات تھے۔(30) اہل سنت و الجماعت کے تناظر کی اہمیت درحقیقت یہ تھی کہ اس نے، مزارات کے ساتھ منسلک، مذہبی قیادت کی روایتی شکلوں کو، ان مذہبی تعلیمات اور مباحثوں کے مطابق جو اصلاح پسندوں کی طرف سے پروان چڑھائے گئے، جواز بخش دیا۔

لہذا بیسویں صدی تک، اگرچہ مزارات سے منسلک دیہی مذہبی قیادت کی روایتی شکلوں کو شدت سے چیلنج کیا گیا، لیکن یہ چیلنج جواب حاصل کئے بغیر نہ رہا۔ مزارات پر مبنی مذہبی حاکمیت کا ڈھانچہ دیہی پنجاب میں بھرپور طور پر غالب رہا، اور دیہی علاقوں میں مذہبی قیادت کی اساسی بنیاد مذہبی جاذبیت کی موروثی ترسیل کے ساتھ وابستہ رہی، مذہبی حاکمیت کا مرکز بیشمار مزارات کے درمیان بکھرا ہوا رہا، جو کئی طرح سے دیہی معاشرے کے مقامی سیاسی ڈھانچے کے ساتھ قریبی طور پر منسلک رہے۔ لیکن مذہبی احیا کی لہروں نے ان سجادہ نشینوں میں سے بہت سوں پر، جن کی جڑیں چشتی احیا میں تھیں ایک گہرا اثر ڈالا۔ یہی احیا پسند رہنما تھے، جو اس مذہبی جوش وجذبے جس نے اصلاح پسند تناظرات پیدا کئے تھے، کی پیداوار تھے، اور ساتھ ہی ساتھ، بطور دیہی سجادہ نشینوں کے، اس مسلم قوت کے مقامی ڈھانچوں کے ساتھ قریبی طور پر منسلک تھے، جو مغل حکومت کے سقوط کی باقیات تھی، جنہیں مذہبی رہنماؤں اور مسلم سیاست کے درمیان ابھرتے ہوئے تعلق میں مرکزی کردار ادا کرنا تھا۔

مذہبی رہنما اور یونینسٹ پارٹی

سجادہ نشینوں کی ساختیاتی حیثیت سے ان کے سیاسی کرداروں پر اثر کو بغیر مختصراً اس دیہی

سیاست کے ڈھانچے کو بیان کیئے، جو نظام کو، جو دیہی پنجاب میں برطانویوں کی طرف سے پروان چڑھایا گیا، سمجھا نہیں جا سکتا۔ انیسویں صدی میں برطانویوں نے دیہی نظم ونسق کے اس نظام کو مضبوط کرنے کی کوشش کی، جس کا دارومدار، خاص طور پر مغربی پنجاب میں، زمینداروں، اکثر اوقات قبائلی بنیاد رکھنے والے، واسطوں کے مقامی سیاسی اثر پر تھا ایسا کرتے ہوئے، برطانوی مغربی پنجاب میں سیاسی کنٹرول کی مسلمہ روایات سے دور نہیں ہٹ رہے تھے،۔لیکن برطانوی بہ یک وقت، دیہاتی علاقوں کو، شہرون سے ابھرنے والے بڑھتے ہوئے معاشی اور سیاسی اثر سے، جوان رہنماؤں کی حیثیت کو نقصان پہنچا سکتا تھا علیحدہ رکھ کر، ان دیہاتی رہنماؤں کی حیثیت کو بڑھاوا دینا چاہتے تھے۔اس پالیسی کا مکمل اظہار1900 کے ایلنیشن آف لینڈ ایکٹ میں ہوا، جس کا عام الفاظ میں مفہوم یہ ہے کہ، یہ غیر زراعت پیشہ آبادی کو دیہاتی علاقوں میں زمین حاصل کرنے سے روکتا تھا۔ (31)ان جڑوں سے یہ سیاسی روایت ابھری جس نے شہری آبادی کی مخالفت میں زرعی طبقات کے مفادات کی وحدت اور ان زمیندار واسطوں کی طرف زرعی طبقات کی قیادت کے تسلسل پر زور دیا۔ یہی روایت تھی کہ جس نے آخر کار1920 کی دہائی میں یونینسٹ پارٹی کو جنم دیا۔ جو کہ ایک صوبائی جماعت تھی جو دیہاتی زراعت پیشہ لوگوں کی حامی ہونے کی بنیاد رکھتی، اور جس کی قیادت دیہی معاشرے کے زمیندار سردار کرتے تھے،1947 سے تقریباً ربع صدی پیشتر پنجاب کی سیاست پر حاوی رہی۔

اس دور کے دوران پنجاب کی سیاست میں سجادہ نشینوں کے سیاسی کردار کو یونینسٹ پارٹی، اور ان برطانوی انتظامی پالیسوں کے حوالے سے دیکھا جانا چاہیئے، جنہوں نے اسے پیدا کرنے میں مدد دی۔ سجادہ نشینوں میں بہت سے، خاص طور پر وہ جو قدیم تر مغل مزارات سے وابستہ تھے، انہی دیہی انتظامی ڈھانچوں سے مضبوط طور پر منسلک تھے، جو یونینسٹوں کے ارتقا کے پیچھے موجود تھے۔ ان بہت سے مزارات کے برطانوی عہد سے پہلے کے سیاسی کردار پر پہلے ہی روشنی ڈالی جا چکی ہے؛ مغلوں کے سقوط کے بعد بہت سے سجادہ نشینوں نے اپنے آپ کے طاقتور مقامی سیاسی شخصیات کے طور پر مستحکم کر لیا۔ پنجاب کے ادغام کے بعد برطانویوں نے جلد ہی معلوم کر لیا کہ، اپنے دیہی نظم ونسق کو ترقی دینے میں، وہ ان دیہی علاقوں میں اس سیاسی اثر کو نظر انداز نہیں کر سکتے، جو ان میں سے بہت سے سجادہ نشینوں نے حاصل کر لیا تھا۔ بہت سے سجادہ نشینوں کو اس کے

مطابق برطانویوں کی طرف سے اعزاز دیا گیا اور انہیں مقامی انتظامی اختیارات کے مناصب دیئے گئے۔ یہ بات جنوب مغربی پنجاب میں بالخصوص صحیح تھی، جہاں سجادہ نشینوں کے خاندان علاقے میں سب سے بڑے زمینداروں میں سے تھے۔اور مقامی معاملات میں انتہائی بااثر تھے۔ مثال کے طور پر ضلع منٹگمری میں، برطانویوں نے پاکپتن میں بابا فریدالدین گنج شکر کے مزار کے سجادہ نشین کو ضلع میں سرکردہ درباریوں میں سے ایک کے طور پر تسلیم کیا۔(32) جھنگ، مظفر گڑھ اور ملتان کے اضلاع میں سجادہ نشینوں نے بطور، ذیلداروں اعزازی مجسٹریٹوں اور ڈسٹرکٹ بورڈ کے ارکان کے قائدانہ کردار ادا کیا۔(33)

بیسویں صدی میں، جب برطانویوں نے ان زمیندار دیہی واسطوں کے ایک طبقے کو سیاسی مربوطیت دینے کی کوشش کی، جن پر حکومت کو حمایت دینے کیلئے بھروسہ کیا جا سکتا تھا، تو انہوں نے سرکردہ سجادہ نشینوں کو اس طبقے کے اہم حصے کے طور پر تسلیم کیا۔اس پذیرائی کی بنیادیں1900 کے ایلنیشن آف لینڈ ایکٹ کی منظوری کے وقت مہیا کی گئیں، جب مغربی پنجاب کے تقریباً تمام اضلاع میں سجادہ نشینوں کو زرعی طبقات کے ساتھ تعلق رکھنے والوں کے طور پر تسلیم کیا گیا، جو اس ایکٹ کے تحت تحفظ حاصل کر رہے تھے۔ ایک برطانوی افسر نے تحریر کیا کہ ان مسلمانوں کے مذہبی رہنماؤں کی زمینوں کو اس ایکٹ کے تحت، سیاسی وجوہات کی بنا پر، اتنے ہی تحفظ کی ضرورت تھی جتنی گروپ کی زمینوں کو۔(34)

بعد میں، جب برطانویوں نے شعوری طور پر، زمیندار اشرفیہ کی، کینال کالونی کی زمین کے عطیات کو تقسیم کرنے سے، تعریف کرنے کی کوشش کی، تو بہت سے سرکرہ سجادہ نشینوں کو واضح طور پر 'زمیندار اشرافیہ' طبقے کے ارکان تسلیم کر لیا گیا۔ان مذہبی رہنماؤں کی 'زمیندار اشرافیہ' میں شمولیت کیلئے پہلے کچھ لوگوں کی طرف سے سوال اٹھایا گیا؛ مثال کے طور پر جے بینارڈ نے ضلع اٹک کے پیر آف مکھڈ کے معاملے میں اس بات کی طرف اشارہ کیا، پیر کو صوبے کی موروثی زمیندار اشرافیہ میں سے ایک شمار کرنا زبان پر زور دینے والی بات ہو گی۔ لیکن لیفٹیننٹ گورنر سر مائیکل روڈ واکر نے یہ جواب دیا کہ 'خواہ حقیقتاً زمیندار اشرافیہ ہوں یا نہ ہوں، لیکن ایسے مذہبی سربراہان کے اثر کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے توجہ دلائی کہ پیر آف مکھڈ سرحد اور مغربی پنجاب کے بہت سے سرکردہ سرداروں کی طرف سے بہت عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں، اور

ایسے اثر کا لحاظ رکھنا چاہیئے۔ یہی بات ان دوسرے سجادہ نشینوں کے متعلق کہی جاسکتی ہے، جن کے موروثی مذہبی اثر کو سیاسی مقاصد کیلئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اوڈووائر نے استدلال کیا: 'اگر ایک آدمی سیاسی اثر رکھتا ہے اور اسے اچھی طرح استعمال کرتا ہے، تو پھر یہ امر کہ وہ کسی مذہبی ادارے سے بھی حاصل کرتا ہے، تو میری رائے میں، اس تعلق کو اس کے عطیہ حاصل کرنے کے راستے میں رکاوٹ نہیں بننا چاہتے۔ اس کے بعد بہت سے سجادہ نشینوں کو بطور زمیندار اشرافیہ کے تسلیم کرلیا گیا، خصوصاً جنوب مغربی پنجاب میں، جہاں بہت سے ضلعوں میں مذہبی خاندان ان لوگوں کے ایک تہائی پر مشتمل تھے جو ''زمیندار اشرافیہ'' کے عطیات وصول کرر ہے تھے۔(35)

بطور زمیندار دیہی رہنماؤں کی یہی پذیرائی تھی، جس نے ان میں سے بہت سے سجادہ نشینوں اور زمیندار طبقے کے جو مغربی پنجاب پر حاوی تھے، مشترکہ سیاسی مفادات اس وقت تک برطانویوں کی طرف سے خوب مستحکم کر دیا گیا، جب سر فضل حسین نے1920 کی دہائی کے اوائل میں، پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں ایک دیہاتی جماعت کو منظم کرنے کی کوشش شروع کی۔ ان ستائیس ارکان میں سے جو ابتدائی طور پر1920 میں، دیہی مسلم نشستوں کیلئے منتخب ہوئی، پانچ، پیروں کے بااثر خاندانوں سے تھے، (36) اور سب فضل حسین کے حامی محسوس ہوتے ہیں، فضل حسین نے ان سجادہ نشینوں کو یونینسٹ پارٹی میں شمولیت کیلئے، جب1923 میں اس کی بنیاد رکھی گئی کوئی خصوصی اپیل نہیں کی، لیکن بطور خصوصی دلچسپی کے ان تک رسائی حاصل کرنا ضروری نہیں تھا، کیونکہ ان کے مفادات، دوسرے موروثی دیہاتی رہنماؤں کی طرح، دیہاتی نظم ونسق میں واسطوں کے طور پر ان کے کرداروں، اور لینڈ ایلینیشن ایکٹ کی ان کی حمایت سے متعین ہو چکے تھے۔ ان زمیندار، پیروں کی بہت سی مذہبی تشویشوں کی تسکین لگتا ہے یونینسٹ پارٹی کے مسلمانوں کی ترقی کی کوشش کے ان اقدامات سے ہوگئی تھی۔ اسکولوں اور سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کی نشستوں کی تخصیص، اور دیہاتی مسلمانوں کے معاشی مفادات کا، ہندو بنیوں کے حملے سے تحفظ۔ لگتا ہے ان کے لئے یہ چیز اہم نہیں تھی کہ پارٹی مذہبی معیار کے مطابق خصوصی طور پر مسلمانوں کے مفادات کا تعین کرنے میں ناکام رہی تھی۔(37)

تاہم ایسی پوزیشن ان سجادہ نشینوں کی حمایت حاصل کرنے کیلئے خصوصی طور پر سوچی سمجھی نہیں تھی، جو دیہی پنجاب میں اٹھارویں اور انیسویں صدی کے احیا کی پیداوار تھے۔ خاص طور پر

چشتی برطانوی انتظامیہ کے ساتھ تعاون کی روایت میں شریک نہیں تھے، اوران کے مذہبی مسائل ان دیہی مسلمانوں، جو یونینسٹ پارٹی پر حاوی تھے کی معاشی ترقی کے مسئلے میں کافی آگے پھیلے ہوئے تھے۔ مذہبی احیا کی پیداوار ہونے کی وجہ سے وہ مسلمانوں کی مذہبی شناخت اواسلام کے فزوں ترشعور کو پھیلانے میں دلچسپی رکھتے تھے۔لیکن اہم بات یہ ہے کہ باوجودان مذہبی دلچسپیوں کے، احیا پسند سجادہ نشینوں نے سیاسی طور پر، یونینسٹوں کے موقف سے آزاد ہوکر، مذہبی مفادات کے کسی سیٹ کا تعین نہ کیا۔اس کی دو وجوہات ہیں، جو دو اس حقیقت کی عکاسی کرتی ہیں کہ قدیم مزارات کی طرح احیائی مزارات بھی دیہی سماجی اور سیاسی فضا کا ایک لازمی حصہ تھے۔اول احیائی سجادہ نشین، بالکل زمیندار سجادہ نشینوں کی طرح، مذہبی پیروکاروں، اور عمومی طور پر مالی معاونت کیلئے بھی، دیہی معاشرے کے رہنماؤں پر انحصار کرتے تھے، جو بھرپور طریقے سے یونینسٹوں کے حامی تھے۔مثال کے طور پر، گولڑہ کے مہر علی شاہ کی طرح کے پیر، اگر چہ وہ حکومت کے ساتھ تعلق سے گریز کرتے تھے، لیکن پھر بھی ان کے کٹڑ حکومت اور یونینسٹوں کے حامی مسلمانوں کے ساتھ بہت گہرے مذہبی تعلقات تھے۔(38)اور یہ چیز انہیں یونینسٹ پارٹی کی فعال طریقے سے مخالفت کرنے سے باز رکھتی تھی۔ دوم، احیا پسند سجادہ نشینوں کیلئے سیاسی متبادل ، ان شہری سیاستدانوں کے ساتھ اتحاد تھا۔ جو یونینسٹوں کی دیہات کی حامی پالیسی کی مخالفت کرتے تھے، اور اگر چہ ایسا اتحاد یونینسٹوں پر مذہبی تنقید کیلئے ایک پلیٹ فارم مہیا کر دیتا، لیکن یہ انہیں شہری اصلاح پسند علما کے کیمپ میں لا کھڑا کرتا، جن کی تنقید دیہی مذہب کے تمام تر ڈھانچے کا احاطہ کرتی تھی۔ان حالات میں حالات پسند سجادہ نشین، اگر چہ یونینسٹوں کے مذہبی موقف پر اکثر ناخوش تھے، لیکن وہ کسی ایسے متفقہ حملے میں شریک نہیں ہوسکتے تھے، جو دیہی معاشرے میں ان کی اپنی مذہبی حیثیت کو خطرے میں ڈال دیتی۔

ان لحاظات میں سے پہلے کی اہمیت سرکردہ چشتی احیا پسند مزارات میں سے ایک کی مثال سے فوری واضح کی جاسکتی ہے۔احیا پسند سجادہ نشینوں کے سیاسی تصورات کو متاثر کرنے میں مقامی تعلقات کی اہمیت کو واضح کرنے والی مثالوں میں ایک انتہائی نمایاں مثال، ضلع جہلم میں جلالپور کے مقام پر واضح ایک مزار کی ہے۔اس مثال میں پیر فضل شاہ، سجادہ نشین، نے لگتا ہے کہ مزار کی سیاسی آزادی کو قائم رکھنے کیلئے ایک متفقہ کوشش کی، تا کہ وہ ان مذہبی مسائل پر زور دیں جو چشتی احیا

کی پشت پر ہیں، لیکن اپنی کوششوں کے باوجود انہیں ان مقامی سیاسی تنازعات میں گھسیٹا گیا، جو یونینسٹ اقتدار کی پشت پر تھے۔ جس چیز نے جلال پور کی خانقاہ کے تعلقات کو مقامی سیاسی مخالفتوں میں پختہ کیا، وہ مقامی طور پر بااثر زمیندار خاندانوں کے ساتھ شادی کے تعلقات تھے۔ پیر فضل شاہ کی والدہ، ضلع کے ایک سرکردہ راجپوت سردار کی بیٹی تھی، اور اس کے ماموں، راجہ غضنفر علی خان، ایک جاہ پسند مقامی سیاستدان تھے، جو بعد میں پنجاب کی صوبائی سیاست میں اہم ہونے والے تھے۔ (39) 1920 کی دہائی کے دوران راجہ غضنفر علی خان نے نواب مہر علی شاہ کے ہاتھوں میں ہاتھ ڈال کر کام کیا، جو سجادہ نشین کے چھوٹے بھائی تھے، تاکہ وہ جہلم کی سیاست میں دھڑا بنا سکیں۔ (40) تاہم خانقاہ کو مقامی دھڑے بندی کی سیاست کے ساتھ منسلک کرنے کی ایسی کوششوں کے باوجود، پیر فضل شاہ نے خانقاہ کی آزادی کو برقرار رکھنے کی کوشش کرتے ہوئے 1927 میں اپنے مذہبی پیروکاروں کو، حزب اللہ، یا 'خدائی جماعت' کے نام سے قائم تنظیم میں منظم کرنے کی کوشش کی۔ حزب اللہ کے سالانہ اجلاس، سالانہ عرس کے ساتھ ساتھ واقع ہوتے تھے، اور متعدد مذہبی اور سیاسی موضوعات پر قراردادیں منظور ہوتی تھیں، اور اس طرح پیر کو ایک آزاد مذہبی نقطہ نظر کے سیاسی اظہار کیلئے ایک پلیٹ فارم مہیا کرتی تھیں۔ (41) لیکن اس کے باوجود کہ یہ چیز پیر کو آزاد مذہبی خطابت کا موقع فراہم کرتی تھی، اس کے ماموں اور بھائی کے دھڑے کے ساتھ مضبوط تعلقات نے، سیاسی تنظیم کا وقت آنے پر اس کی آزادی کو تہس نہس کر دیا۔ حزب اللہ تنظیم نے جہلم اور مغربی گجرات کے اضلاع میں بہت اہم سیاسی ساکھ حاصل کر لی، لیکن 1937 میں الیکشن کے وقت، فضل شاہ نے اس کی حمایت اپنے مذہبی امیدوار کی پشت پر ڈالنے کی بجائے اپنے ماموں راجہ غضنفر علی خان کی پشت پر ڈال دی۔ (42) غضنفر علی خان، جس نے اس سے پہلے حزب اللہ کے پلیٹ فارم سے پیر کی بہت سے اپیلوں کا جواب ہمدردانہ طور پر دیا تھا، ابتدائی طور پر یونینسٹ پارٹی سے علیحدہ رہا مسلم لیگ کے ٹکٹ کی طرف بھاگا، جو کہ بنیادی طور پر اس وقت ایک شہری جماعت تھی، جس نے اسے جہلم میں ایک آزاد پلیٹ فارم مہیا کیا۔ تاہم، منتخب ہونے کے تقریباً فوری بعد، اس نے سردار سکندر حیات خان کی طرف سے، جو کہ یونینسٹ پارٹی کے وزیر اعلی تھے، پارلیمانی سیکرٹری شپ کی پیشکش قبول کر لی، اور اسمبلی میں یونینسٹ پارٹی کا ایک مضبوط حامی بن گیا۔ یونینسٹوں کے خلاف آزادانہ مذہبی تنقید کو قائم رکھنے کی پیر کی صلاحیت بری طرح

مصلحت کا شکار ہوگئی، اور اس کا مظاہرہ اس وقت ہوا جب یونینسٹوں نے پیر کی تنقید کا جواب اس طرح دیا کہ انہوں نے محض راجہ غضنفر علی خان سے کہا کہ وہ پیر کو سیدھا کریں۔(43) لہذا پیر فضل شاہ کی مثال چشتی احیا پسندوں کی ان مشکل کا اظہار کرتی ہے، جو انہیں، باوجود اپنی مذہبی دلچسپیوں کے، سیاسی طور پر اس فضا کے دیہی سماجی اور سیاسی دباؤ سے بچنے میں درپیش تھیں، جس کا وہ ایک حصہ تھے۔

ان سجادہ نشینوں کے دیہی سیاسی منظر کے ساتھ تعلقات کی قوت اس وقت زیادہ واضح ہو جاتی ہے، جب ان کی حیثیت کا موازنہ شہروں کے اصلاح پسند علما سے کیا جاتا ہے۔ جبکہ دیہی سجادہ نشین یہاں تک کہ فضل شاہ کی طرح کے احیا پسند سجادہ نشین دیہی پنجاب میں سیاسی رہنماؤں سے قریبی روابط رکھتے تھے۔ اصلاح پسند علما کی سیاسی قوت ایسے سیاسی روابط سے آزادی سے پیدا ہوتی تھی۔ ان کی اصلاحات کی غایت، خصوصی طور پر دیوبند میں دارالعلوم کی بنیاد رکھنے سے۔ ہندوستان میں اسلام کیلئے ایک تنظیمی ڈھانچہ مہیا کرنا تھی، جو روایتی مسلم سیاسی طاقت پر انحصار نہ کرے، نہ ریاست کے ذریعے نہ ہی مقامی طور پر۔ لہذا اپنی ابتدائی پیشرفت میں وہ بڑی حد تک غیر سیاسی تھے، (44) لیکن پہلی جنگ عظیم کے بعد وہ سیاست میں داخل ہوئے، تو وہ ایک نئے اور آزادانہ سیاسی نقطہ نظر کے ساتھ داخل ہوئے، جو روایتی مسلم سیاست پر تنقید کا علمبردار تھا۔ لہذا دیہی سجادہ نشینوں کے برعکس، بہت سے دیوبندی علما جمعیت العلمائے ہند کی تشکیل میں پیش پیش تھے۔ جو ہندوستان میں مسلم مذہبی رہنماؤں کی پہلی آزاد تنظیم تھی، اور اس تنظیم کے ذریعے بہت سے دیوبندیوں نے برطانوی انتظامیہ اور ان مسلم رہنماؤں کے خلاف جو انتظامیہ کے ساتھ وابستہ تھے، سیاست میں ایک فعال کردار ادا کرنا شروع کر دیا، (45) اس آزادانہ سیاسی کردار کا مظاہرہ، پہلے خلافت تحریک کے دوران ہوا، جب بہت سے انتہائی فعال اصلاح پسند علما نے کانگریس کے عدم تعاون کے پروگرام کی حمایت کی۔(46) بعد میں انہی لوگوں میں سے بہت سے تھے جنہوں نے احرار پارٹی کی ریڑھ کی ہڈی تشکیل دی، جو 1929 میں، پنجاب میں غالب دیہی مسلمانوں کی سیاست کی مخالفت میں قائم کی گئی۔(47) یہ احرار ہی تھی جنہوں نے مذہبی بنیادوں پر یونینسٹوں کو انتہائی مربوط سیاسی چیلنج دیا، اور یہ احرار ہی تھے جنہوں نے ان لوگوں کیلئے منطقی طور پر ایک سیاسی مرکز مہیا کیا ہوگا، جو یونینسٹ پارٹی کی طرف سے مہیا کردہ مذہبی قیادت سے غیر مطمئن تھے۔

لیکن یہ احرار جو بڑی حد تک اصلاح پسند نقطہ نظر کی مذہبی دلچسپیوں سے ابھرے تھے، بڑی حد تک سیاست اور دیہی علاقوں کے مذہب سے کٹے ہوئے تھے۔ اگر چہ احرار کسی طرح بھی کلی طور اصلاح پسند علما کی پارٹی نہ تھے، لیکن وہ اصلاح پسندوں کی طرح، بنیادی طور پر اپنی ترکیب کے لحاظ سے شہری تھے، اور سماجی طور پر شہری نچلے اور متوسط طبقے (48) کی نمائندگی کرتے تھے، ان کی جاذبیت نہ صرف بلند مذہبی شعور کی وکالت کا اظہار کرتی تھی، جس نے کچھ دیہی احیا پسند نشینوں کی حمایت میں رکاوٹ پیدا کر دی۔ لہٰذا اس کے باوجود احیا پسند سجادہ نشین اور اصلاح پسند علما عمومی طور پر سیاسی طور پر متحد نہ ہو سکے۔

ایک حد تک اصلاح پسندوں اور دیہی احیا پسندوں کے درمیان اختلاف کا کھوج ان دینیاتی اختلاف میں لگایا جا سکتا ہے، جو انیسویں صدی کے اواخر میں متخالف مذہبی تناظرات کی بڑھتی ہوئی تعریف کا نتیجہ تھے۔ دینیاتی تضادات درحقیقت بیسویں صدی کے اوائل میں خاصے تسلسل کے ساتھ بھڑکے، بالخصوص اہل حدیث اور ان کے حامیوں اور پیروں کے درمیان۔ مثال کہ طور پر ایک ایسے تضاد نے 1917ء میں جلال پور کے پیر فضل شاہ کو مولانا ظفر علی خان کے حملوں کے خلاف پنجاب کے پیروں اور صوفیوں کا دفاع کرتے ہوئے دیکھا۔(49) تاہم 1920 اور 1930 کی دہائیوں میں بھی مذہبی رہنماؤں کے درمیان تعاون میں رکاوٹ بن سکیں۔ بلکہ، دینیاتی تضادات نے ان گروپوں کے جو شہری یا دیہاتی علاقوں مین اپنی سیاسی حیثیت پر مبنی تھے، مختلف سیاسی اتحادوں کو ایک تحریک دی۔ مثال کے طور پر خلافت تحریک کے دوران بہت سے سجادہ نشین تھے جنھوں نے مختلف حد تک تحریک کی حمایت کی، لیکن وہ عمومی طور پر کانگریس اور ہندوؤں کے ساتھ تحریک کے زیادہ انقلابی مرحلے پر حمایت کرنے پر آمادہ نہ تھے، زیادہ تر اس وجہ سے کہ کم از کم پنجاب میں یہ تحریک اتنی ہی برطانیہ مخالف اور دیہی پارٹی مخالف تھی جتنی کہ یہ حامی خلافت تھی۔(50)

اس تنازعہ نے، جو تحریک خلافت میں پیر جماعت علی شاہ کے کردار کے بارے میں ابھر، اس کا واضح طور پر اظہار کیا، کیونکہ باوجود اس کے کہ اس نے خلافت کمیٹی کیلئے فنڈ اکھٹے کئے تھے، اور خلافت کے مقصد کی حمایت میں آواز اٹھائی تھی، لیکن بعد میں ان پر مولانا محمد علی کے ہمدرد، اور ظفر علی خان کے زمیندار نے برطانیہ کا حامی ہونے کی وجہ سے تنقید کی، جو کہ ایک ایسی تنقید تھی

جس نے صرف پیر جماعت علی شاہ کو نشانہ نہیں بنایا بلکہ عمومی طور پر صوفیوں کو نشانہ بنایا،(51) اگرچہ پیر جماعت علی شاہ نے سختی سے اپنے ریکارڈ کا دفاع کیا، لیکن ایسی تنقید کو بہت سے طریقوں سے ایک عمومی تنقید کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے، نہ صرف اس کے ریکارڈ پر، بلکہ ایسے مذہبی رہنماؤں کی سماجی حیثیت پر اور دیہی طاقت کے ڈھانچے نے انہیں، خواہ ان کے مذہبی جذبات کچھ بھی ہوں، مسلم سیاست پر اس تنقید کے مکمل مضمرات کی تائیڈ کرنے کے ناقابل بنادیا، جو مذہبی اصلاح پسندوں اور شہری مسلمان رہنماؤں کی طرف سے کی گئی۔

1930 کی دہائی میں بھی اسی تناؤ کو دیکھا جاسکتا ہے۔1931 اور1932 کی کشمیر کی شورش، احرار پارٹی کا بطور مذہبی شعور کے عوامی اظہار کے ظہور کا پیش خیمہ تھی۔ اس شورش کی قیادت بنیادی طور پر انہیں مسلمانوں کی طرف سے مہیا کی گئی، جو خلافت کے معاملے میں سب سے زیادہ فعال تھے۔ سیاسی طور پر، جیسا کہ برطانویوں نے اس کا اندازہ کیا، احرار تحریک ، بنیادی طور پر شہری مسلمانوں کی نمائندگی کرتی تھی جو مقننہ اور انتظامیہ میں دولتمند زمینداروں کی برتری سے حسد کرتے تھے،(52) لیکن بطور مذہبی شورش کے، اور ایک ایسی شورش کے جس میں مسلمانوں کے کشمیر میں اپنے مذہب پر عمل کرنے کے حق کے اظہار کے ساتھ، آل انڈیا کشمیر کمیٹی میں قادیانیوں کے کردار پر حملوں میں اسلامی رجعت پسندی کا اظہار بھی شامل تھا، کشمیر تحریک نے،، ان احرار رہنماؤں کے سماجی طبقے سے بہت بڑھ کر حمایت حاصل کی، جو اسکی ہدایت کاری کر رہے تھے۔ جب یہ شورش 1931 میں زیادہ پھیلی، چیف سیکرٹری نے لکھا کہ، پیروں نے بھی اس میں ہاتھ ڈالنا اور یہ اعلان کرنا شروع کر دیا ہے کہ احرار کی کوششوں کو اسلامی ہمدردی کے صحیح جذبے کے ساتھ متحرک کیا جائے گا۔۔۔۔ پیر فضل شاہ نے عام مسلمانوں کے جذبے کی یہ کہہ کر تعریف کہ کہ یہ ان کے اسلام کی کی خاطر قربانی دینے پر آمادگی کا اظہار ہے،(54) اور پیر جماعت علی شاہ نے اس مقصد کیلئے 500 روپے عطیہ دیا۔(55) لیکن جب تحریک کشمیر کے سیاسی مقاصد کی تعین ضروری ہو گئی، تو اس گروپ کے مختلف تناظرات واضح ہو گئے۔ احرار، بطور برطانیہ مخالف جذبات کے مرکز کے، اور پنجاب میں یونینسٹیوں کی طرف سے نمائندگی کی جانے والے مالکان زمین طبقے کے تنظیمی متبادل کے، کانگریس کی طرف مائل ہوگئے، اور آخر کار انہوں نے اس تحریک کو زیادہ کھلے بندوں کانگریس کے حامی اور حکومت مخالف مقاصد کی طرف موڑنے کی کوشش کی(56) جب تک یہ

تحریک اپنی خصوصیات کے لحاظ سے مذہبی اور کشمیر کے ہندو حکمران کے خلاف رہی، اس وقت تک اس کی حمایت وسیع البنیاد تھی، لیکن اس کے کانگریس حامی موڑ نے اس خالصتاً مذہبی ہمدردی کو روک دیا جو احرار نے حاصل کی تھی، اور اسے بہت سے دیہاتی مذہبی رہنماؤں کو تنظیم میں بطور متحدہ مذہبی محاذ کے شامل کرنے سے محروم کر دیا۔ اگرچہ بعد میں احرار نے کانگریس کے ساتھ اپنے روابط کو گھٹانے کوشش کی، لیکن جہاں تک سورش کشمیر کا تعلق تھا، نقصان ہو چکا تھا، اور یہ تحریک اپنی بہت سی عوامی حمایت کھو چکی تھی۔(57) درحقیقت احرار تقسیم کے وقت تک، بنیادی طور پر ایک شہری تحریک رہی۔

1930 کی دہائی کی سیاسی فضا میں احیا سجادہ نشینوں کی وفاداری پر متصادم دعا دی۔ ایک طرف ان کی اپنی مذہبی خواہشات کے متصادم دعا دی اور دوسرے طرف دیہی علاقوں میں ان کی سماجی حیثیت کے دعا دی کسی اور جگہ اتنے ڈرامائی طور پر سامنے نہیں آئے جتنے کہ 1935 اور 1936 کی شہید گنج کی شورش میں، جو اس وقت شروع ہوئی جب جولائی 1935 میں سکھوں نے مسجد گرادی، اس نے پنجاب کے سجادہ نشینوں کی طرف سے اتنے بڑے ردعمل کو ابھارا، جو تحریک پاکستان سے پہلے کسی اور مقصد کیلئے نہیں ہوا تھا۔ سجادہ نشینوں نے اس شورش کی حمایت خالصتاً مذہبی مقصد سے کی، جس پر اس موقع پر احرار کے سیاسی رجحانات سے کسی طرح سمجھوتہ نہ کیا گیا، جو اس وقت آنے والے صوبائی انتخاب کیلئے منصوبہ بندی کر رہے تھے۔ اس کی بجائے لاہور کی شورش کی ابتدائی قیادت ان شہری شورش پسندوں کی طرف سے آئی جو عمومی طور پر احرار کے کانگریس کی حمایت کے رویے کے مخالف تھے، یونی مجلس اتحاد ملت کی طرف سے جس کی قیادت مولنا ظفر علی خان کر رہے تھے۔ تاہم اس کے بعد جب اس گروپ کے بہت سے رہنماؤں کو لاہور بدر کر دیا گیا، تو اس شورش میں سجادہ نشینوں کو قیادت دینے کی ایک کوشش کی گئی۔ ستمبر 1935 میں راولپنڈی میں ایک خصوصی شہید گنج کانفرنس میں، شہید گنج کے شورش کاروں نے شورش کی قیادت کرنے کیلئے پیر جماعت علی شاہ کی طرف رخ کیا، اور انہیں امیر ملّت یا شورش کے آمر، کے طور پر مقرر کیا، بہ یک وقت، تمام پیروں اور دوسرے مذہبی رہنماؤں کو اس جدو جہد میں کھلے بندوں حصہ لینے کی دعوت دیتے ہوے۔۔۔۔(58) یہ اس شورش کے ساتھ جو بصورت دیگر ٹھنڈی پڑ رہی تھی، دیہاتی علاقوں میں ان پیروں کے ہزاروں پیروکاروں کو تھپکی دینے کی ایک کوشش تھی؛ امید یہ تھی، جیسا کہ بعد میں ایک اخبار نے لکھا کہ 'پیر کی بطور امیر تعیناتی کے ساتھ ہی اس کے پیروکار بطور

رضا کاروں کے شامل ہو گئے،(59) کچھ لوگوں کی توقع یہ تھی کہ پیر جماعت علی شاہ کو شورش کا سربراہ مقرر کرنے سے وہ پیر کے ان ہزاروں پیروکاروں کو، جو فوج میں خدمات انجام دے رہے تھے شامل کر کے حکومت کو پریشان کرنے کے قابل بھی ہو جائیں گے۔(60)

تاہم، ایسی شورش کی قیادت سنبھالنے سے، پیر جماعت علی شاہ جیسا سجادہ نشین بہت مشکل صورت حال میں آ گیا، اگرچہ دوسرے پیروں، بشمول جلال پور کے پیر فضل شاہ، سیال شریف کے پیر قمر الدین، اور گولڑہ کے پیر مہر علی شاہ کے بیٹے پیر غلام محی الدین نے شورش کی حمایت کی پیش کش کی،(61) لیکن پیر جماعت علی شاہ کوئی پروگرام ترتیب دینے میں ہچکچاتے رہے۔ راولپنڈی کانفرنس میں ظاہراً اس نے مسجد کی جگہ دوبارہ حاصل کرنے کی غرض سے سول نافرمانی شروع کرنے کی عمومی پکار میں شرکت کی، لیکن حکومت کے حامی بہت سے دولت مند مسلمانوں کے ساتھ اس کے تعلقات کے ساتھ وہ کوئی بہت مضبوط خلاف حکومت موقف اختیار نہ کر سکے۔ جیسا کہ کانفرنس کے فوری بعد چیف سیکرٹری نے لکھا، 'خواہ وہ کتنا ہی گہرے طور پر عزم کیوں نہ نظر آتا ہو، لیکن ایسا سوچنے کی کچھ نہ کچھ وجہ موجود ہے کہ وہ اپنے موقف کے بارے میں کلی طور پر مطمئن نہیں ہے، اور ہو سکتا ہے وہ اس سے پسپائی اختیار کر جائے۔ اس مقصد کیلئے اس پر اثر ڈالا جا رہا ہے۔(62) دوسرے مذہبی رہنماؤں کے ساتھ مشاورت کرنے کے بعد، جن میں سے بہت سے بریلوی علما بھی شامل تھے، اس نے آخر کار دس لاکھ رضا کاروں کو ابھارنے کے ایک منصوبے کا اعلان کیا۔(62) لیکن شہید گنج مسجد کے سوگ منانے کیلئے مخصوص دنوں کی تنظیم سازی کرنے کے علاوہ احتجاج کو منظم کرنے کیلئے کچھ نہ کیا گیا، کیونکہ پیر جماعت علی شاہ خود شہری احتجاج کاروں کے بہت سے زیادہ انقلابی مطالبات کے خلاف تھے۔ جنوری 1936 تک اتحاد ملت کے شہری احتجاج کار پیر کی قیادت کے شدید نقاد بن گئے۔ دوسری رہنماؤں نے پیر پر، یہ الزام لگاتے ہوئے کہ 'امیر مسلمان' احتجاج کو نقصان پہنچا رہے تھے اور پیران کا آلہ کار تھا،(64) اس پر جارحانہ تنقید کی، جبکہ لاہور کے ایک روزنامے نے یہ الزام لگایا کہ لگتا ہے کہ پیر کے بیانات اس کے اپنے پیروکاروں تک پہنچنے سے پہلے حکومت تک پہنچ جاتے ہیں۔(65) احتجاج کو بچانے کی خاطر پیر جماعت علی شاہ نے جنوری 1936 میں امرتسر میں ایک خصوصی شہید گنج کانفرنس بلائی۔ لیکن کانفرنس کے نتائج اس تنقید کی تصدیق کرتے ہوئے محسوس ہوتے تھے، کیونکہ یہ زیادہ تر اس کے

دولتمند پیروکاروں کے کنٹرول میں آتے ہوئے محسوس ہوتے تھے، بشمول میر مقبول محمود کے، جو پیر کے مریدوں میں سے ایک تھا اور یونینسٹ رہنما سر سکندر حیات خان کا رشتے کا بھائی تھا۔ بظاہر اپنی عزت بچانے کیلئے پیر فوری طور پر روانہ ہو گیا۔ شہید گنج احتجاج میں پیر جماعت علی شاہ کا انجام احیا پسند سجادہ نشینوں پر متضاد اثرات کی ڈرامائی طور پر تصویر کشی کرتا ہے، اور یہ واضح کرتا ہے کہ اپنی مذہبی دلچسپیوں کے باوجود، وہ حکومت اور یونینسٹ پارٹی پر ایک موثر مذہبی حملہ تشکیل دینے میں کیوں ناکام ہو گئے۔

لہذا جب 1937 کے انتخابات میں یونینسٹوں نے واضح کامیابی حاصل کر لی، تو انہیں موقف کی کسی عمومی مذہبی مخالفت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ احرار پارٹی، مولانا ظفر علی خان کی اتحاد ملت پارٹی اور مسلم لیگ، جو اس وقت پنجاب میں بنیادی طور پر علامہ اقبال کے گرد جمع ہونے والوں کا ایک چھوٹا سا گروپ تھا سب نے انتخابات میں حصہ لیا، لیکن ان میں سے کسی نے بھی دیہی علاقوں میں کوئی اہم قوت کا مظاہرہ نہیں کیا۔ یونینسٹوں کا پروگرام، جو دیہاتی طبقات کی معاشی ترقی اور ایلینیشن آف لینڈ ایکٹ کی حمایت پر مبنی تھا، دیہاتی علاقوں میں موجودہ طاقت کے ڈھانچے کا ایک دفاع تھا۔ اس پروگرام کو معاشی اور سیاسی وجوہات کی بنا پر زیادہ تر زمیندار سجادہ نشینوں کی مضبوط حمایت حاصل تھی۔ دیہاتی احیا پسندوں کیلئے یونینسٹوں نے کوئی خصوصی مذہبی جاذبیت تو پیش نہ کی، لیکن ان میں سے بہت سوں کی خاموش حمایت، یا تو بالواسطہ طور پر حاصل کر لی گئی، علاقوں میں زمیندار یونینسٹ سیاستدانوں کے ساتھ ان کے ذاتی تعلقات کے ذریعے، یا دوسری صورت میں، کسی ایسے قابل قبول مذہبی متبادل کی غیر موجودگی کی وجہ سے، جو دیہی معاشرے میں ان کی حیثیت کی ساختیاتی اور انتظامی بنیادوں کیلئے خطرہ نہیں بنتا تھا۔ یونینسٹوں کیلئے ایسے پیروں کی فعال مذہبی حمایت درکار نہ تھی، مذہبی مخالفت میں ان کی عدم شمولیت ہی یونینسٹوں کی کامیابی کیلئے کافی تھی۔ جیسا کہ 1936 میں ایک مقامی یونینسٹ تنظیم ساز نے صورت حال کا تجزیہ کیا ''احرار نے انتہائی زور شور کے ساتھ پروپیگنڈے سے کام شروع کر دیا ہے۔ کم از کم وہ شہروں پر قبضہ کر لینے کو فرض کر رہے ہیں۔ لیکن پھر بھی ہمیں کوئی خوف نہیں ہے اگر وہ دیہاتوں میں کام شروع نہیں کرتے تو۔ آپ جانتے ہیں کہ دیہاتی ان پیروں کی اندھا دھند پیروی کرتے ہیں۔۔۔۔۔ پیروں کا خیال رکھیے۔ صرف انتخابات کے معاملے پر خاموش رہنے کیلئے

ہمیں ان کی مدد کی ضرورت نہیں ہے، لیکن انہیں ہماری مخالفت نہیں کرنی چاہیے۔ ۔۔۔(67) 1937ء میں بہت کم پیروں نے یونینسٹوں کی مخالفت کی، جن کی انتخابی کامیابی نے، پنجاب کے سیاسی نظام میں بہت سے طریقوں سے دیہی طبقات، سیکولر اور مذہبی دونو کی کامیابی کی عکاسی کی۔

مذہبی رہنما اور مسلم لیگ

یونینسٹ پارٹی اور مذہبی رہنماؤں کے درمیان 1920ء اور 1930 کی دہائیوں میں، تعلقات نے اس بات کی نشاندہی کی کہ مذہبی رہنماؤں کے سیاسی کرداروں کا تعین، بنیادی طور پر دیہاتی یا شہری علاقوں میں ان کی ساختیاتی حیثیت سے ہوتا تھا۔ پنجاب کے مذہبی رہنماؤں کے درمیان تقسیم، جو کہ سجادہ نشینوں اور اصلاح پسند علما کے درمیان تھی، نے سیاسی اہمیت حاصل کر لی کیونکہ یہ پنجاب میں اہم ترین سیاسی خلیج کے متوازی سجادہ نشینوں میں سے زیادہ تر کی کم از کم خاموش حمایت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے، کیونکہ دیہات کے حامی یونینسٹ نظریے، ان سجادہ نشینوں میں سے جن کی دلچسپیاں بطور ایسے موروثی رہنماؤں کے جن کی حیثیت دیہی معاشرے کے ڈھانچے سے مضبوطی سے منسلک تھی، بہت سوں کی دلچسپیوں کو اپنے اندر شامل کر لیا تھا۔ اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ ان سجادہ نشینوں میں سے اکثر کی مضبوط مذہبی دلچسپیاں نہیں تھیں، بلکہ یہ کہ جہاں تک سیاست بنیادی طور پر شہری دیہاتی تفریق کا رخ اختیار کیے ہوئے تھی، یہ مذہبی دلچسپیاں آسانی سے سیاسی اظہار نہ پا سکیں۔ 1937ء کے بعد پنجاب کی سیاست میں وہ پیشرفت، جس نے مذہبی رہنماؤں کی سیاسی وفاداریوں کو گہرے طور پر متاثر کیا، بطور سیاسی جماعت کے مسلم لیگ کا ابھرنا تھا، جو اس دیہی شہری فرق سے ماورا تھی جس نے اس سے پہلے پنجاب کی سیاست پر غلبہ پایا ہوا تھا۔ اس پیشرفت کا بنیادی نکتہ لیگ کا بطور ایک کل ہند پارٹی کے ظہور تھا، جو یونینسٹوں یا پنجاب کی شہری پارٹیوں کے برعکس، بنیادی طور پر کانگریس اور برطانویوں کے مقابلے میں کل ہند سطح پر، ہندوستانی مسلمانوں کے مفادات کی نمائندگی کرنے سے متعلق تھی۔ بطور لیگ کے رہنما کے، محمد علی جناح کی کل ہند شہرت نے 1937ء کے بعد انہیں پنجاب کی مسلم سیاست میں ان صوبائی سیاسی جماعتوں سے بے نیاز ہو کر جو پنجاب کے معاملات پر چھائی ہوئی تھیں، ایک تحکمانہ حیثیت

قائم کرنے کی گنجائش پیدا کر دی۔ لیکن پنجاب کی سیاست میں اس طرح کی حیثیت کا حصول فوری طور پر تکمیل پذیر نہ ہوا، نہ ہی یہ جناح کیلئے کوئی آسان کام تھا۔ 1937 کے انتخابات سے پہلے لیگ کو مستحکم کرنے کی جناح کی ابتدائی کوششیں اسے یونینسٹوں کی بجائی احرار کے بہتر زیادہ قریب لے آئیں درحقیقت یہ احرار ہی تھے، جنہوں نے 1936 میں ایک متحدہ مسلم سیاسی پارٹی کیلئے ان کی پکار پر سب سے زیادہ ہمدردی کا اظہار کیا، جب کہ یونینسٹوں نے جو اپنی صوبائی طاقت میں محفوظ تھے، تعاون کیلئے جناح کی پیشکشوں کو سختی سے مسترد کیا۔ لیکن اگر چہ ہندوستانی مسلمانوں کیلئے ایک نئی تنظیم میں جناح کی دلچسپی اسے شہری مسلمانوں کے زیادہ قریب لے آئی، لیکن وہ اصلاح پسند علما کی طرز پر کوئی نظریہ ساز نہ تھے؛ وہ ٹھوس سیاسی قوت میں دلچسپی رکھتے تھے، اور وہ اسے پروان چڑھانے کیلئے سمجھوتہ پر آمادہ تھے۔ لہذا یونینسٹوں کی 1937 کے انتخابات میں فتح سے ایک سال سے بھی کم عرصے بعد، جناح صاحب نے پنجاب کے لئے یونینسٹ وزیر اعلیٰ سر سکندر حیات کے ساتھ ایک معاہدہ کیا، جس کے ذریعے جناح صاحب نے بنیادی طور پر یونینسٹوں کے مسلم لیگ میں شمولیت اور کل ہند سطح پر اس کی حمایت کے بدلے میں، پنجاب کی سیاست میں ان کی حاکمیت کو تسلیم کر لیا۔ اس نے تھوڑی مدت میں جناح نے خود کو پنجاب میں کوئی اضافی حاکمیت نہ دی، جہاں یونینسٹ پارٹی نے اپنی علیحدہ شناخت قائم رکھی ہوئی تھی۔ لیکن انہوں نے لیگ کو بطور ایک نمائندہ مسلم تنظیم کے مستحکم کر دیا، جس کی طرف پنجاب کے شہری اور دیہاتی رہنما، دونوں کل ہند سطح پر مسلمانوں کے سیاسی جذبات کے اظہار کیلئے دیکھتے تھے۔ (68)

بعد میں جناح سکندر معاہدہ پنجاب میں خاصی کشمکش پیدا کرنے والا تھا، کیونکہ اس نے شہری اور دیہاتی مسلمانوں کے درمیان کشمکش کو ختم نہیں کیا۔ بلکہ اس کی بجائے اس معاہدے کا اثر یہ تھا کہ یہ ایسی کشمکشوں کو بڑی حد تک خود لیگ کے اندر لے آیا۔ اگر چہ کچھ شہری مسلمان، بشمول احرار کے، جناح کے یونینسٹوں کے ساتھ معاہدے کے بعد لیگ کی پنجاب شاخ کے تنظیمی کنٹرول حاصل کر کے کسی یونینسٹوں کی کوششوں کو روکنے کی کوشش کی۔ جناح صاحب پر 1937 سے بعد کے سالوں میں پنجاب میں لیگ کے شہری حامیوں کی طرف سے شکایات کی بارش کر دی گئی کہ یونینسٹ صوبائی مسلم لیگ کی تنظیم کو، صرف اس کی توسیع کو روکنے کیلئے، اپنے قبضے میں لے رہے ہیں۔ (69) درحقیقت اس الزام میں خاصی سچائی تھی۔ کیونکہ یونینسٹ، اگر چہ انہوں نے کل ہند سطح

پر جناح کی حمایت کی، پنجاب میں فعال سیاسی تنظیم میں سنجیدہ دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ اور وہ صوبائی سطح پر لیگ پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش اسے غیر متحرک رکھنے کیلئے کر رہے تھے۔ تاہم جناح اگرچہ اس الزام کی سچائی کو محسوس کرتے تھے۔ لیکن وہ اس وقت تک کوئی اقدام کرنے سے کتراتے تھے جب تک یونینسٹ پنجاب میں سیاسی طور پر حاوی تھے۔ جب کبھی ممکن ہوتا وہ یونینسٹوں پر لیگ کی پالیسی کے ساتھ وابستہ رہتے اور لیگ کی تنظیم کو مضبوط بنانے کیلئے دباؤ ڈالتے تھے، لیکن وہ غیر جانبداری کی اپنی حیثیت کو قربان کئے بغیر اور اپنے آپ کو شہری مسلمانوں کی رائے کی کھل کر ہمنوائی کئے بغیر، وہ پنجاب لیگ کا قبضہ حاصل کرنے کی ان کی کوششوں کو روکنے کیلئے مداخلت نہیں کر سکتے تھے۔ (70) اگرچہ جناح پنجاب میں لیگ کو شہری دیہاتی کشمکش سے بالاتر رکھنے میں کامیاب ہو گئے، لہذا یہ کم از کم مختصر مدت کیلئے، بڑی حد تک، صوبے میں لیگ کی ایک موثر تنظیم قائم کرنے کی قیمت پر تھا۔

1942 کے اواخر میں سر سکندر کی وفات کے بعد ہی یہ ہوا، کہ جناح صاحب کو صوبے کی شہری۔ دیہاتی کشمکشوں میں لیگ کی غیر جانبدارانہ حیثیت کو قربان کئے بغیر، لیگ کو پنجاب میں یونینسٹوں پر انحصار سے آزاد کرنے کا موقع حاصل کر سکا۔ سکندر کی وفات سے یونینسٹ پارٹی کے اندر خاصی دھڑے بندی والی منصوبہ شروع ہوگئی، جو نوجوان، دیہاتی بنیاد رکھنے والے رہنماؤں کے ایک گروپ کے ظہور پر منتج ہوتی۔ جنہوں نے یونینسٹ کے نئے وزیر اعلیٰ ملک خضر حیات ٹوانہ کی مخالفت کی، اور مسلم لیگ کے جھنڈے کے گرد جمع ہو گئے۔ (71) اس گروپ کی حمایت کے ساتھ، جناح نے یونینسٹ وزیر اعلیٰ پر، لیگ کی تنظیم میں نئی روح پھونکنے، اور پاکستان کے قیام کے تصور کیلئے جو 1940 سے لیگ کے عقیدے کی بنیاد بن چکا تھا یونینسٹوں کی غیر مبہم حمایت مہیا کرنے کیلئے زیادہ سے زیادہ دباؤ ڈالنا شروع کر دیا۔ جب یہ دباؤ ملک خضر حیات کو پنجاب میں پارٹی کے مفادات کو لیگ کے مفادات کے تابع کرنے پر مجبور کرنے میں ناکام رہا، تو جناح نے یہ فیصلہ کیا کہ، اپنی پشت پر دیہاتی رہنماؤں کے ایک گروپ کے ساتھ، آخر کار وہ یونینسٹوں کے ساتھ ایک فیصلہ کن معرکہ لڑ سکتے تھے۔ نتیجۃً جب 1944 میں ملک خضر حیات نے لیگ کے مطالبات کو ماننے سے انکار کر دیا، تو جناح نے سکندر جناح معاہدے کو فسخ کر دیا اور ملک خضر حیات کو لیگ سے خارج کر دیا گیا۔ بظاہر جناح نے یہ توقع کی تھی کہ یہ چیز دیہاتی رہنماؤں کی بڑے پیمانے پر

یونینسٹوں سے مسلم لیگ کی طرف منتقلی کا آغاز کر دے گی، لیکن تھوڑی مدت کیلئے ہوسکتا ہے انہوں نے غلط اندازہ لگایا ہو، کیونکہ دھڑوں کے مسلسل ٹوٹ کر مسلم لیگ کی طرف جانے کے باوجود، یونینسٹوں کو دیہاتی مسلمان اسمبلی ارکان کی بڑی تعداد کی حمایت حاصل رہی۔(72) تاہم طویل مدت کیلئے جناح کی پالیسی نتیجہ خیز ثابت ہوئی، کیونکہ، لیگ مسلمانوں کی سیاسی امنگوں کے ساتھ تخصیصی طور پر وابستہ نہیں رہی تھی، لیگ 1946 کے انتخابات میں یونینسٹوں کے ساتھ آخری معرکہ برپا کرنے اور انہیں دیہاتی علاقوں میں چیلنج کرنے کے قابل ہوگئی۔

لیگ کی، یونینسٹ حاکمیت پر تنقید، میں مذہبی حمایت کیلئے کامیابی سے اپیل کرنے کی صلاحیت، بڑی حد تک اس کی اس آزادانہ حیثیت کا نتیجہ تھی جو اس نے قائم کر لی تھی۔1936 میں لیگ کو آگے بڑھانے کی اپنی کوششوں میں، جناح صاحب نے ابتدائی طور پر جمعیت العلمائے ہند کے اصلاح پسند علما کے ساتھ خاصے قریبی تعلقات قائم کئے(73) لیکن 1973 سے لے کر، لیگ کی غیر جانداری قائم کرنے کی کوشش میں، انہوں نے کسی بھی قسم کے مذہبی رہنماؤں سے تعلقات سے گریز کیا تھا۔لہذا 1944 میں یونینسٹوں کے ساتھ مقاطعے کے وقت، مذہبی رہنماؤں کے ساتھ ان کے تعلقات بہت کم تھے۔تاہم مذہبی رہنماؤں کے کسی منظم گروپ سے یہی کنارہ کشی ہی تھی، جو دیہاتی علاقوں میں یونینسٹوں کے خلاف مذہبی حمایت حاصل کرنے کی لیگ کی صلاحیت کو سہل بنانے میں اب سب سے زیادہ اہم ثابت ہو رہی تھی۔اگرچہ مذہبی رہنماؤں سے جناح کی کنارہ کشی اور دیہاتی مسلم سیاستدانوں کے سمجھوتوں نے، اصلاح پسند علما کے اندر کسی وقت کے اتحادیوں کو دور کر دیا تھا، لیکن بہ یک وقت ان کی پالیسی نے تقریباً غیر ارادی طور پر، دیہاتی مذہبی رہنماؤں کی طرف سے مذہبی حمایت کا ایک نیا میدان کھول دیا تھا۔اب دیہاتی سجادہ نشینوں کو یونینسٹوں کے خلاف، حمایت میں اپیلیں، دیہی معاشرے کے ڈھانچے پر اصلاح پسند علما کے مذہبی اعتراضات کو لیگ کے ساتھ منسلک کئے بغیر کی جا سکتی تھیں۔وہ اعتراضات جنہوں نے ماضی میں دیہی سجادہ نشینوں کو دور کر دیا تھا۔ پنجاب میں لیگ کے وہ رہنما جن کے پاس سکندر جناح معاہدے کے ورثے کے طور پر دیہی علاقوں میں بہت کم ٹھوس سیاسی تنظیم رہ گئی تھی، اب اس سے فائدہ اٹھانے میں بہت سست تھے 1945 میں پنجاب کے لیگ کے متعدد رہنماؤں نے، مذہبی بنیاد پر حمایت کیلئے پر زور طریقے سے اپیل کرنا شروع کر دی، اور ان کے اندر، دیہی رہنماؤں نے

نمایاں حصہ لیا۔ اس کی ایک اچھی مثال سر سکندر کے بیٹے سردار، شوکت حیات خان کی طرف سے مہیا کی گئی، جنہوں نے دیہی علاقوں میں لیگ کے مذہبی پروپگنڈے کو بلند کرنے میں مدد کرنے میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ جون1945 میں شوکت سیال شریف ضلع سرگودھا (شاہ پور) میں مسلم لیگ کی کانفرنس میں شریک تھے، جو کہ احیائی خانقاہوں میں سے ایک بڑی خانقاہ کا مقام تھی، جہاں انہوں نے وعدہ کیا کہ بطور ایک مسلم لیگی رہنما کے وہ اسلام کے راستے سے نہیں ہٹیں گے۔(74) چند ماہ بعد شوکت نے یہ اعلان کیا کہ پاکستان میں ایک 'قرآن کی حکومت' ہو گی۔(75) اور جنوری1946 تک وہ اس بات پر زور دیتے رہتے تھے کہ چونکہ مسلم لیگ اسلام کی لڑائی لڑ رہی ہے، لہذا ہر مسلمان کو اس جہاد میں حصہ لینا چاہئے۔(76) اس وقت تک شوکت کی اپیل ان اپیلوں کی نمائندہ تھی، جو بہت سے لیگیوں کی طرف سے کی جارہی تھیں، اور دیہی رہنماؤں نے ایسی اپیلوں کا جواب پرزور طریقے سے لیگ اور پاکستان کے حق میں باہر نکلنے سے دیا۔

پاکستان کے حق میں سب سے زیادہ اہم مذہبی حمایت احیا پسند خانقاہوں کے سجادہ نشینوں کی طرف سے آئی جو بڑے طویل عرصے سے سیاسی میدان میں اپنی مذہبی دلچسپیوں کے اظہار کیلئے ایک راستہ تلاش کر رہے تھے۔ جب یہ مذہبی رہنما1945 میں مسلم لیگ کی جدوجہد میں شامل ہوئے تو پاکستان کیلئے ان کی حمایت کی منطق اس قدر ارتقا یافتہ نہ تھی، جتنی کہ مثال کے طور پر، حسین احمد مدنی جیسے اصلاح پسند علما کی مذہبی حیثیت تھی، جس نے طویل عرصے تک پاکستان کے تصور کی مخالفت کی تھی۔ لیکن ان کے موقف کی بنیاد کا ادراک، دیوبند کے علما کے نقطہ نظر کے ساتھ مختصر تقابل کرنے سے کیا جاسکتا ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی کردار کے دیوبندی علما کا تصور جیسا کہ پیٹر ہارڈی نے رائے دی ہے، گہرے طور پر ان کی مذہبی اصلاحات کی نوعیت سے تشکیل دیا گیا تھا۔ انہوں نے سیاست میں مسلمانوں کی متحدہ شرکت کے لئے مذہبی تعلیم کے بنیادی ہونے پر زور دیا، مسلمانوں کی حالت کے زوال کا تعلیم یافتہ علما کے ایسے طبقے سے رہنمائی یافتہ مسلم معاشرے کو پروان چڑھانے کیلئے کام کرنے سے جواب دیتے ہوئے جو اس کے اپنے معاملات کو منظم کرسکیں۔ وہ مسلم سیاستدانوں کی حاکمیت سے، اور ایک ایسی ریاست کو جو ایسے سیاستدانوں کے کنٹرول میں ہو اختیار دینے میں محتاط تھے۔ جیسا کہ پیٹر ہارڈی کہتا ہے، انہوں نے مذہبی سلیت کا ایک ایسا تصور تشکیل دے لیا تھا جو بذاتِ خود سیاسی تھا، اور علما کی حاکمیت پر مبنی

تھا، جو مذہبی قانون اور مسلم رائے عامہ کی تشریح کرتے تھے(77) یہ نقطہ نظر ایک ایسے پاکستان کے تصور سے خطرے کا شکار تھا، جو روایتی مسلم سیاستدانوں کے ہاتھ میں ہو، مثال کے طور پر ان دیہاتی رہنماؤں کے ہاتھ میں جو زیادہ سے زیادہ مسلم لیگ کی حمایت میں آرہے تھے۔ احیا پسند سجادہ نشینوں کیلئے، ایک ایسے مسلمان معاشرے کا تصور جس کی تحدید علما کی طرف سے کی جائے، ایک نادر تصور تھا۔ ان کی دلچسپی کی غایت ہمیشہ یہ رہی تھی کہ سیاسی رہنماؤں اور ان کے پیروکاروں پر، اپنی زندگیوں کو مذہبی احکامات کے مطابق گزارنے کیلئے اثر ڈالا جائے۔ اس نقطہ نظر کا ڈرامائی پیرایہ، مقامی مذہبی رہنماؤں کے ساتھ ان کے مذہبی تعلقات میں نظر آتا تھا، مثال کے طور پر جب پیر مہر علی شاہ سر عمر حیات خان ٹوانہ جیسے رہنما کو اپنی مریدی میں قبول کر رہے تھے، تو اس بات پر ان کا اصرار کہ وہ شریعت کے احکامات کی پیروی کریں۔(78) ایسے رہنماؤں کے ہاتھ میں ریاست کے ہونے کا تصور ان کے نزدیک مکمل طور پر فطری تھا، کیونکہ شریعت پر مبنی ایسی ریاست کے قیام میں، وہ اپنے مقامی مذہبی کام کا ایک وسیع تر سیاسی میدان میں بڑھاوا دیکھ سکتے تھے۔

یہ نقطہ نظر بڑی حد تک، محمد علی جناح کے بارے میں سجادہ نشینوں کے رویےّ کی تشریح کرتا ہے، جو اصلاح پسند علما کے ساتھ گہرے طور پر متقابل تھا، جو عمومی طور پر جناح پر اسلام سے بہت کم آگاہی رکھنے والے ایک سیاسی شخص کے طور پر عدم اعتماد رکھتے تھے۔ احیا پسند سجادہ نشینوں کے رویے کی اچھی مثال پیر جماعت علی شاہ خود امیر ملت تھے، لیکن اب وہ اس روحانی فرض کو مسلم قوم کے لئے اپنے ذمہ لینے پر مبارکباد پیش کر رہے تھے۔(79) بتایا جاتا ہے کہ فروری 1946 میں بنارس میں ایک سنّی مذہبی کانفرنس میں جناح پر ہونے والی تنقید کا جواب دیتے ہوئے انہوں نے کہا: 'جناح صاحب کے بارے میں آپ چاہے کچھ بھی سوچتے رہیں، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ جناح صاحب ایک ''ولی اللہ ہیں'' (80) کہا جاتا ہے کہ بعد میں اسے ثابت کرنے کیلئے انہوں نے قران اور حدیث کا حوالہ دیا۔ بعد میں، ایک اور مخصوص محفل میں، پیر جماعت علی شاہ نے جناح کو، حج کی ادائیگی کا مشورہ دیتے ہوئے، اور معیت کی پیشکش کرتے ہوئے لکھا' ۔۔۔۔ اسلام کے سخت اصولوں کے ساتھ آپ کی وفاداری کا یہ ثبوت آپ کو دشمنوں کی شرمندگی میں مبتلا کر دے گا، انہوں نے لکھا، اور وہ کبھی آپ کے سامنے سر اٹھانے کے قابل نہیں ہوں گے۔۔۔ سیاسی رہنماؤں کے ساتھ اس قسم کی تعلقداری، ان پیروں کیلئے کوئی نئی بات نہ تھی، اور دیوبند کے اصلاح

پسندعلما کی پوزیشن کے مقابلے میں، اس چیز نے مسلم لیگ اور پاکستان کیلئے ان کی حمایت کی بنیاد مہیا کی۔ احیاپسند پیر بڑے عرصے سے یونینسٹ پارٹی کے رہنماؤں سے مقامی سطح پر قریبی طور پر وابستہ تھے، لیکن وہ بھی اصلاح پسند علما کی طرح، بہ یک وقت، صوبائی سیاست میں یونینسٹ سیاسی تنظیم کی بنیادی طور پر سیکولر بنیاد سے بے چین تھے۔1944 کے بعد نئی سیاسی گروبندیوں میں، دیہاتی مسلم قیادت کے ایک اہم حصے کے مسلم لیگ کی طرف منتقلی کے ساتھ، احیاپسند پیروں نے جناح کی قیادت میں مسلم لیگ میں ایک ایسا پلیٹ فارم پالیا۔ جس نے ان کیلئے یہ گنجائش پیدا کردی کہ وہ بہ یک وقت اپنے مقامی سیاسی اور مذہبی رابطے بھی قائم رکھیں۔ اور صوبائی اور قومی سطح پر سیاست میں اپنی مذہبی دلچسپیوں کا اظہار بھی کرسکیں۔ (82) تاہم، ستم ظریفانہ طور پر، انہی ساختیاتی لحاظات نے، جنہوں نے1944 کے بعد احیاپسند سجادہ نشینوں کو مسلم لیگ اور پاکستان کی حمایت کی طرف مائل کیا، انہیں سیاسی طور پر منظّم کرنا مسلم لیگ کیلئے خاص طور پر مشکل بنادیا۔ جب 1945 میں مسلم لیگ نے مذہبی رہنماؤں کو اپنے مقصد کے پیچھے منظّم کرنا شروع کیا، تو اس نے دیکھا کہ مذہبی رہنماؤں کی سیاسی تنظیم کا واحد نمونہ جمعیت العلمائے ہند کا تھا، جو اصلاح پسند علما کی تنظیمی اصلاحات جنہوں نے اصلاح پسندوں کو سجادہ نشینوں سے واضح طور پر ممتاز کردیا تھا۔ بہرحال، لیگ کے رہنماؤں نے، جنہیں ماضی میں مذہبی رہنماؤں کی تنظیم سازی کا کوئی تجربہ نہیں تھا، جمعیت کو، مذہبی رہنماؤں کی ایک متوازی تنظیم کے کیلئے ایک نمونے کے طور پر استعمال کرنے کی کوشش کی۔ ایک ایسی متوازی تنظیم کی تخلیق کیلئے، فطری طور پر سب سے پہلے وہ ان علما کی طرف متوجہ ہوئے جو اس قسم کی تنظیم سازی، کا تجربہ رکھتے تھے، اور اس سے مراد علما کی وہ اقلیت تھی جنہوں نے لیگ کے مقصد کیلئے ہمدردی کا اظہار کیا۔ ان میں سے سرفہرست مولانا شبیراحمد عثمانی تھے۔ جو کہ جمعیت العلمائے ہند کے ایک فعال رکن تھے، اور جنہیں اب نئی پاکستان کی حامی جمعیت العلمائے اسلام کی سربراہی کیلئے دعوت دی گئی تھی۔ لہذا اب طرفہ تماشا یہ تھا کہ، یہ دیوبندیوں کا ایک گروپ تھا، جو نئی مسلم لیگ کی حامی تنظیم کی قیادت کررہا تھا، لیکن دسمبر1945 میں (83) لاہور میں پنجاب شاخ کے افتتاح کے ساتھ، ایک کوشش کی گئی کہ جمعیت العلمائے اسلام کو توسیع دے کر اس میں ان دیہاتی مذہبی رہنماؤں کو بھی شامل کیا جائے، جو لیگ کی مذہبی حمایت کا ایک بہت بڑا حصہ تھے۔ لاہور میں بادشاہی مسجد کے خطیب مولانا غلام مرشد، جنہوں نے جمعیت العلمائے

اسلام کی پنجاب شاخ کی تنظیم سازی کی، اس کام کیلئے موزوں طور پر مقرر کیئے گئے، کیونکہ اگر چہ انہوں نے دیوبند میں تعلیم حاصل کی تھی اور وہ مولانا شبیر احمد عثمانی کے شاگرد تھے، لیکن ان کا خاندان مغربی پنجاب کی دیہی احیا پسندوں کی روایت سے تعلق رکھتا تھا۔(84) غلام مرشد نے جنوری 1946 میں لاہور میں ایک بڑے صوبائی جلسے کا انعقاد کر کے، جمعیت العلمائے اسلام کے نمائندہ کردہ کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی، جس میں انہوں نے کانفرنس کی مختلف نشستوں کیلئے مذہبی تناظرات کے علما کو منتخب کیا: ایک نشست میں پیر جماعت علی شاہ کو، دوسری میں اہل حدیث کے مولانا محمد ابراہیم سیالکوٹی کو، اور ایک اور میں دیوبند کے مولانا ظفر احمد تھانوی کو۔(85) لیکن اس تمام جوش وجذبے کے باوجود جو اس کانفرنس نے پیدا کیا، خاص طور پر حکومت کے، انتخابی مہم میں روحانی اثر کو استعمال کرنے کی ممانعت کرنے والے حکومتی ضابطے کی مخالفت کرنے کے اس کے عزم کے ذریعے، لیکن یہ کانفرنس عمومی طور پر شہری علما اور سیاستدانوں تک محدود رہی۔ پیر جماعت علی شاہ کے علاوہ، لگتا ہے، بہت کم سجادہ نشینوں نے شرکت کی۔ اگر چہ بعد میں مولانا شبیر احمد عثمانی نے ایک پوسٹر شائع کیا جس میں ان تین سو یا اس کے لگ بھگ علما ومشائخ کے نام پر جنہوں نے کانفرنس میں شرکت کی، لیگ کی حمایت کیلئے پکار دی، (86) نئی جمعیت العمائے اسلام غیر موزوں تھی، ان دیہی مذہبی رہنماؤں کی تنظیم سازی کیلئے، جو لیگ کی مذہبی حمایت کی ریڑھ کی ہڈی تھے۔ اور جن کا اثر منتشر اور خانقاہوں پر مرکوز رہا۔

لہذا وہ دیہی سجادہ نشین جنہوں نے لیگ کی حمایت کی، بڑے پیانے پر مسلم لیگ کی تنظیم سے باہر رہے۔ لیکن جب انتخابات نزدیک آئے تو تنظیم سے آزاد ہونے کی یہی خاصیت درحقیقت ان کی سب سے زیادہ سیاسی قوت کی عکاس ثابت ہوئی۔ مقامی دیہی سیاست میں ان کے روایتی روابط، جنہوں نے ان مقامی دھڑے بندیوں کے مقابلوں میں جن پر انتخابات کا دارومدار تھا، ان کے لئے اپنا اثر استعمال کرنے کی گنجائش پیدا کی۔ اس کی اہمیت کا اندازہ فوری طور پر ایسٹرن ٹائمز کے جو لیگ کا حامی روزنامہ تھا۔1945 میں شائع شدہ انتخابات کے ابتدائی جائزے سے لگایا جاسکتا ہے۔ ایسٹرن ٹائمز نے یہ رائے دی کہ جیسا کہ دوسرے انتخابات میں ہوتا ہے، یونینسٹ ۔مسلم لیگ مقابلے کے نتیجے کا فیصلہ بھی ممکنہ طور پر دیہاتی علاقوں میں دھڑے بندیوں کے رجحانات سے ہونا تھا۔ لیکن اس نے ذکر کیا، کہ مسلم لیگ نے ایسے دھڑے بندیوں

کے مقابلوں میں، یونینسٹوں کے حکومتی اثر کا مقابلہ کرنے میں ایک طاقتور ہتھیار حاصل کر لیا تھا، کیونکہ لیگ کے پاس نہ صرف نعرہ تھا، بلکہ صوبے میں تمام اہم پیروں اور تونسہ، گولڑہ علی پور، سیال شریف اور جلال پور کی مشہور خانقاہوں کے سجادہ نشینوں کی عملی حمایت بھی حاصل تھی۔ (87) یہ بات کہ ایسٹرن ٹائمز نے خصوصی طور پر ان پانچ خانقاہوں کا ذکر کیا، کوئی اتفاق نہ تھا، کیونکہ غالباً یہ پنجاب میں پانچ انتہائی قابل قدر احیائی خانقاہیں تھیں، اگرچہ بہت سی قدیم تر خانقاہوں کے سجادہ نشینوں نے دھڑے بندی کی سیاست میں غالباً احیا پسندوں سے بھی زیادہ فعال کردار اور کیا تھا، لیکن بطور گروپ، دیہات میں یونینسٹوں کی روایتی دھڑے بندی کی طاقت کو نقصان پہنچانے کیلئے مذہب کا استعمال کرتے ہیں، وہ احیا پسندوں کا، مقابلہ کرنے کے قابل نہ تھے۔ مثال کے طور پر ضلع ملتان میں، قبل احیا کی خانقاہ موسیٰ پاک شہید کے گیلانی سجادہ نشینوں نے، ضلع میں مسلم لیگ کی حمایت کیلئے دھڑے کو ریڑھ کی ہڈی مہیا کی، لیکن اس کے اثر کا مقابلہ اس کے روایتی مخالف دھڑے، بہاول حق کی خانقاہ کے سجادہ نشینوں کے خاندان نے کیا، جنہوں نے یونینسٹوں کی حمایت کی، (88) اگرچہ احیا پسند سجادہ نشین بذات خود ان مذہبی خاندان کے پائے کے رہنما نہ تھے، لیکن وہی تھی جنہوں نے پنجاب کی سیاست میں مذہبی جوش وجذبہ ابھارا، جس نے ان روایتی دھڑے بندیوں کو سب سے زیادہ نقصان پہنچایا۔ جن پر یونینسٹوں کی سیاسی طاقت کا دارومدار تھا۔

مقامی سیاست میں ان سجادہ نشینوں کے اثر کی ایک اچھی مثال 1944 میں لیگ یونینسٹ قطع تعلقی کے وقت ضلع جہلم کی ہے، جہاں، جلال پور کے پیر فضل حسین شاہ کے چچا راجہ غضنفر علی خان کے ساتھ مقامی دھڑا مسلم لیگ کی طرف منتقل ہو گیا۔ اس دھڑے کی مخالفت جہلم میں یونینسٹوں کے ایک مضبوط دھڑے کی طرف سے کی گئی، جس نے راجہ غضنفر علی خان کی مسلم لیگ میں منتقلی کے بعد بھی مقامی بورڈوں کا کنٹرول سنبھالے رکھا۔ لیکن 1945 کے نصف آخر میں، جب یہ مسئلہ زیادہ سے زیادہ مذہبی ہو گیا، اور پیر اس مقابلے میں کھلے بندوں شامل ہو گئے، تو یونینسٹوں نے اس دھڑے کو اکٹھے رکھنا ناممکن پایا۔ نہ صرف پیر فضل شاہ نے لیگ کیلئے کھلے بندوں مہم چلانا شروع کر دی بلکہ دوسرے سجادہ نشین بھی اس میدان میں داخل ہو گئے۔ دسمبر 1945 میں ایک یونینسٹ کارکن نے اپنی پارٹی کے صدر مقام کو لکھا: 'مسلم لیگ نے مذہبی بنیادوں پر بہت پرزور پروپگنڈا شروع کر دیا ہے۔ پیر جماعت علی شاہ کے بیٹے پیر ایم حسین جہلم تحصیل کا دورہ کر رہے

ہیں اور یہ فتوے جاری کر رہے ہیں کہ مسلم لیگ ہی واحد اسلامی طبقہ ہے اور باقی تمام کافر ہیں' (89) دو ہفتے بعد ضلع میں یونینسٹ تنظیم مایوس ہوگئی۔ ضلعی منتظم نے لکھا، مجھے آپ کے نوٹس میں یہ بات لانی چاہئے، کہ اس ضلع کی 80 فیصد آبادی ''پیروں کے زیر تسلط'' ہے۔ وہ پیروں کے اندھے معتقد ہیں۔ پیر جماعت علی شاہ کے بیٹے کے ذاتی تعلقات اور فتووں نے ہمارے کارکنوں کے راستے میں بہت بڑی رکاوٹیں کھڑی کردی ہیں۔۔۔۔ انفرادی پروپگنڈے کی کوئی بھی مقدار پیروں کے اندھے معتقدوں کو تبدیل نہیں کرسکتی۔(90) ایسے دباؤ کے تحت یونینسٹ بیچارگی سے دیکھتے رہے جب ان کی گروہی حمایت ضلع جہلم میں ہوا میں تحلیل ہوگئی۔ آخری انتخابی نتیجے میں یونینسٹوں نے ضلع میں تینوں اسمبلی کی نشستیں گنوادیں، اور مسلم لیگ دیہی مسلم ووٹ کا پچھتر فیصد لے گئی۔

دوسرے اضلاع میں بھی ایسی ہی کہانی ابھرتی ہے۔ ضلع راولپنڈی میں، یونینسٹوں کی طرف سے گجر خان تحصیل میں پلڑے کو ان کے خلاف جھکانے میں، پیر فضل حسین شاہ کے خاندان کے اثر کو بہت اہمیت دی گئی (91) جبکہ دسمبر 1945 میں راولپنڈی تحصیل کے یونینسٹ ناظم نے یہ محسوس کیا کہ یہ مسلم لیگ کے امیدوار کی پرانی ریشہ دوانیاں اور انتخابی تراکیب تھیں، مع پیر آف گولڑہ کی بھرپور حمایت کے، جو مسلم لیگ کی برتر حیثیت کا سبب بنیں (92) ضلع منٹگمری میں یونینسٹوں کے رہنماؤں کو انتخاب کے موقع تک ضلع میں کامیابی کی توقع تھی، جب ناجائز روحانی اثر کے استعمال کے خلاف قانون کی کھلے بندوں خلاف ورزی کی بنا پر ایک مقامی پیر کی گرفتاری نے ضلع میں سنسنی پیدا کردی۔ ضلع میں چاروں یونینسٹ امیدواروں کی بعد میں ہونے والی شکست کا تجزیہ کرتے ہوئے، ایک مقامی یونینسٹ ناظم نے یہ تبصرہ کیا کہ، پیر کی گرفتاری عمومی اشتعال کی سب سے بڑی وجہ تھی، جس نے چاروں تحصیلوں میں جنگلی ذہن کو بگاڑ دیا تھا۔(93) بلاشبہ ان انتخابات میں پیروں کا اثر واحد عامل نہیں تھا، کیونکہ ضلع منٹگمری میں حکومت کے دباؤ کے کھلے بندوں استحصال کے خلاف ایک ضلعی یونینسٹ رہنما کی طرف سے احتجاج، اور بعض سرکردہ خاندانوں کا آخری لمحے میں ٹوٹ کر مسلم لیگ کی طرف جانے، نے انتخابات سے پہلے آخری دنوں میں یونینسٹوں کی پوزیشن کو نقصان پہنچایا۔ لیکن اس بات میں کوئی شک نہیں کہ احیا پسند سجادہ نشینوں کی پاکستان کیلئے وسیع پیمانے پر حمایت نے، خاص طور پر، دیہاتی علاقوں میں مسلم لیگ کی

بطور ایک مذہبی تحریک کے مہم کے عوامی ادراک میں ایک بڑا کردار ادا کیا، جس نے اضلاع کے اندر روایتی یونینسٹ گروہی طاقت کو نقصان پہنچایا۔ اس معاملے میں غالباً سب سے عجیب پیشرفت یونینسٹوں کی طرف سے تقریباً وہ آخری کوشش تھی۔ جوں جوں لیگ کے لئے سجادہ نشینوں کی حمایت بڑھتی گئی جو اس مذہبی عنصر کا مقابلہ کرنے کیلئے، مذہبی حمایت کرنے کے لئے علماءِ احرار اور کانگریس کی حامی جمعیت العلماءِ ہند کی طرف، یعنی ان علما کی طرف رجوع کر کے جو طویل عرصے تک ان کے شدید ترین ناقدر ہے تھے۔ یونینسٹوں نے سجادہ نشینوں میں حمایت حاصل کرنے کیلئے کچھ منظّم کوششیں کیں، لیکن احیا پسندوں کے ہاں انہیں کوئی کامیابی نہ ہوئی۔ جب مہم کی مذہبی نوعیت بہت عیاں ہوگئی، تو انہوں نے دیکھا کہ مسلم لیگ کی مخالفت میں واحد خوب منظّم مذہبی رہنما کے گروپ، اصلاح پسند علما تھے جنہوں نے احرار اور جمعیت العلماء ہند کی پشت پناہی کی۔1945 کے اواخر اور 1946 کے اوائل میں یونینسٹ کارکن، پیروں کے پروپگنڈے کے مذہبی توڑ کیلئے مضطرب تھے، اور ہر اس کونے سے مذہبی حمایت کے طلبگار تھے جہاں سے بھی یہ حاصل ہو سکے۔ جیسا کہ جہلم کے ضلعی ناظم نے دسمبر1945 میں لکھا، سیاسی پروپگنڈا مذہبی اپیلوں کے مقابلے میں بیکار تھا، اور جوابی فتوے، ہی اب اس کا تریاق ہیں، (94) اس نے لکھا کہ یا عطا اللہ شاہ بخاری جیسے اول درجے کے مقرروں کو بھیجا جائے یا پھر مسلم لیگ کے خلاف دیوبند اور بریلی سے فتوے حاصل کئے جائیں اور انہیں ضلع میں تقسیم کیا جائے۔ دوسرے اضلاع میں بھی قصہ تقریباً یہی تھا۔ یونینسٹ مرکز کو ملتان سے آخری منٹ کی ٹیلیگرام۔ 'براہ مہربانی مولوی بھیجئے۔۔۔۔' بڑی خاص تھی۔ (95) اور یونینسٹ رہنما جواب میں صرف وہ مولوی بھیج سکے جو مسلم لیگ پر حملہ آور ہونے کیلئے آمادہ تھے۔ جیسا کہ یونینسٹ سیکرٹری نے، شاہ پو، ضلع سے آنے والی درخواست کا جواب دیا، 'میں آٹھ مولویوں کی جماعت بھیج رہا ہوں جو میرے پاس جمعیت العمائے ہند دہلی سے آئے ہیں۔۔۔(96) یونینسٹوں کا اپنے پرانے دشمنوں سے یہ اتحاد، فطری طور پر عجیب لگتا تھا، اور خصوصی طور پر مسلم لیگ کو ایسا لگتا تھا، جن کے نزدیک یہ خالصتاً موقع پرستانہ سیاست لگتی تھی۔ یونینسٹوں کی طرف سے مذہبی حمایت حاصل کرنے کی اس کوشش کا، مسلم لیگ کے حامی اخبار نوائے وقت، نے مذاق اڑایا، یہ الزام لگاتے ہوئے کہ اس قدر مایوس تھے کہ وہ کوئی تربیت یافتہ مولوی نہیں بھیج رہے تھے، بلکہ دیوبند کے طلبا کو بھیج رہے تھے، جنہیں 30 یا 40 روپے ماہوار، پروپگنڈے کا معاوضہ دیا جاتا

تھا، اور وہ انہیں دیوبندی فاضل استاد کا نام دے رہے تھے (یا سند یافتہ طالبعلم) (97) درحقیقت ،سید عطااللہ شاہ بخاری کی طرح ان مذہبی لوگوں میں بہترین لوگ مذہبی مقررین کو تحریک دلا رہے تھے، لیکن یونینسٹوں کی طرف سے ان کے استعمال نے صرف اس حقیقت کو ڈرامائی طور پر نمایاں کیا، کہ لیگ نے اس دیہاتی مذہبی بنیاد پر مکمل طور پر غلبہ پا لیا تھا، جس پر کبھی خود یونینسٹ پارٹی انحصار کرتی تھی۔

خلاصہ اور نتیجہ

اس مقالے میں، پنجاب میں تحریک پاکستان کیلئے مذہبی حمایت کے پس منظر کی تصویر کشی کرنے کی ایک کوشش کی گئی ہے، اور اس مقصد کیلئے خصوصی طور پر، مذہبی قیادت کے ڈھانچے اور بیسویں صدی میں پنجاب میں مسلم سیاست کے ڈھانچے کے درمیان روابط پر نگاہ ڈالی گئی ہے۔ ان روابط کا محض ایک سرسری خاکہ پیش کیا گیا ہے، لیکن بہرحال کچھ اہم نکات ابھرے ہیں۔ مغربی پنجاب کے ایک بڑے حصے کے صوفی بزرگوں کے ہاتھوں اسلام میں تبدیلی کے وقت سے لے کر دیہی علاقوں میں مذہبی قیادت، ان بزرگوں کی خانقاہوں کے موروثی سجادہ نشینوں میں مرتکز ہوگئی تھی۔ ان موروثی مذہبی قائدین کی حیثیت، دیہاتی علاقوں کی سیاسی تنظیم کے ساتھ مضبوطی سے وابستہ تھی، اور اس چیز نے دیہی معاشرے کے مذہبی اور سیکولر قائدین کے سیاسی اور معاشی مفادات میں ایک خاصی وحدت پیدا کر دی۔ ایسے مشترکہ مفادات کو برطانویوں نے اور مضبوط بنا دیا، جنہوں نے پنجاب میں دیہی نظم و نسق کا ایک نظام تشکیل دیتے ہوئے، ان خانقاہوں کے سجادہ نشینوں کو موروثی دیہی قائدین کے واحد حکمران طبقے کے ایک حصے کے طور پر تسلیم کر لیا۔ جب 1920 کی دہائی میں، یونینسٹ پارٹی، دیہاتی رہنماؤں کے اس طبقے کے زیر قیادت، دیہی مفادات کی ایک پارٹی کے طور پر ابھرا، تو سجادہ نشین بطور گروپ کے اس کی حمایت کرنے، اور یونینسٹوں پر ان مذہبی حملوں کی مخالفت کرنے کی طرف پرزور طور پر مائل تھے۔ جو بنیادی طور پر شہری اصلاح پسند رہنماؤں کی طرف سے ابھرتے تھے۔

تاہم بعد از مغل دور میں مغربی پنجاب میں صوفی اثر کے وسیع پیمانے پر پھیلاؤ کے نتیجے میں، بیسویں صدی کے پنجاب میں بہت سے سجادہ نشینوں نے اسلام کے گہرے شعور کو پھیلانے

کے ساتھ مضبوط مذہبی وفاداریوں کو پروان چڑھایا۔ یہ احیا ابتدائی طور پر چشتی سلسلے سے پھیلا تھا، لیکن بعد میں ان اہل سنت و جماعت علما کے ارتقا سے اور وسیع ہوا، جنہوں نے خانقاہوں پر مرتکز مذہبی اثر کی شکلوں پر دیئے جانے والے زور کو مذہبی جواز عطا کر دیا، وہ سجادہ نشین جو اس احیا کی روایت سے تقویت حاصل کرتے تھے، وہ سجادہ نشین کی طرف سے پروان چڑھائے گئے سیاسی نظام کی سیکولر بنیادوں سے مطمئن نہ تھے، لیکن دیہی سیاسی مضامین بطور سجادہ نشینوں کے اپنی ساختیاتی بنیاد کے، انہوں نے عمومی طور پر یونینسٹوں کو کوئی فعال مخالفت پیش نہ کی۔ لہذا، دیہی علاقوں میں خاموش ذہنی حمایت کے ساتھ، یونینسٹ پارٹی، دیہی کنٹرول پر مبنی سیاسی حاکمیت کا ایک مضبوط سسٹم قائم کرنے کے قابل ہوگئی اور اس چیز نے 1937 کے انتخابات میں پارٹی کو اس کی واضح کامیابی کی طرف دھکیلا۔ تاہم، مسلم لیگ ابھرنے کے ساتھ، جو دیہی بمقابلہ شہری مفادات کے سوال سے ماورا تھی، سجادہ نشینوں کو دیہی سیاست کو زیادہ ٹھوس مذہبی بنیاد پر ڈالنے کا موقع مل گیا، انہوں نے پاکستان کے تصور کو ایک ایسی مذہبی ریاست کے قیام کے روایتی مفہوم میں دیکھا جس پر دیہی معاشرے پر مبنی ہو۔ 1946 کے انتخابات میں احیا پسند سجادہ نشینوں نے پاکستان کیلئے مذہبی حمایت کا ہراول دستہ مہیا کیا، اور مسلم لیگ کو یونینسٹ پارٹی پر فتح دلوانے میں اہم کردار ادا کیا، یہ فتح پاکستان کیلئے ایک بھرپور مذہبی تفویض کردہ اختیار تھا اور اس نے پاکستان کی تشکیل کے راستے پر ایک اہم ترین قدم کی نشاندہی کی۔

مسلم لیگ کی انتخابی کامیابی میں سجادہ نشینوں کا اہم کردار، پاکستان کی ابھرنے والی ریاست کی نوعیت کا ایک اشارہ نما بھی تھا۔ ساختیاتی طور پر، احیا پسند سجادہ نشین خود بھی دیہی معاشرے میں گہری جڑیں رکھتے تھے، اور مسلم لیگ کیلئے ان کی حمایت کسی طرح بھی زمیندار رہنماؤں کے اس طبقے کے استرداد کی نمائندگی نہیں کرتی تھی، جنہوں نے لمبے عرصے تک یونینسٹ جھنڈے تلے مغربی پنجاب میں طاقت استعمال کی تھی۔ پاکستان کیلئے کامیابی محض قدیم دیہی نظام کی ایک نئی مذہبی تعریف کیلئے پکار کی نمائندگی کرتی تھی، نہ کہ سیاسی قوت کی کسی ایسی نئی گروہ بندی کی جس کا مطالبہ اصلاح پسند علما کرتے تھے۔ تاہم اس نظام کی مزید تعریف اس نئی مسلم ریاست میں پروان چڑھنے کیلئے باقی تھی۔

باب10

پنجاب میں مُسلم لیگ کی نشوونما

1937-46

ایان۔اے۔ٹالبوٹ

اس گرفت نے، جو تصور پاکستان نے مسلم عوام کے ذہنوں پر تیزی سے حاصل کر لی، اور مقبولیت اور طاقت میں مسلم لیگ کی غیر معمولی نشوونما نے بہت سے مشاہدہ کاروں کو حیرت زدہ کر دیا ہے۔تحریک پاکستان کیلئے اپنی وفاداریوں وقف کر دینے میں، مسلم قومیت محض ہندو کے غلبے سے آزادی تلاش نہیں کر رہی تھی۔جس چیز نے مسلمان عوام کو عمل کے تحریک سے معمور کر دیا، وہ ایک حقیقی اسلامی معاشرے کی تخلیق نو کی خواہش تھی، جس میں وہ انصاف، وہ جمہوری مساوات، وہ غربت سے نجات، اور سماجی بہبود کے ساتھ وہ لگن جو اولین مسلم معاشرہ کی خصوصیات تھیں، دوبارہ غالب آ جائیں، یہ اس تصور کی جاذبیت تھی جس نے مسلم لیگ کو مسلمانوں کے اعلیٰ طبقات کی نمائندگی کرنے والی ایک تنظیم سے عوامی تنظیم میں تبدیل کر دیا۔ (چوہدری محمد علی)

'وہ حد جہاں تک مسلم لیگ، انفرادی حلقوں میں خاندانوں اور قبائل کے اثر رسوخ کو اپنے بنیادی انتخابی نعرے کو فائدہ پہنچانے کے لئے استعمال کر سکے گی، نہ صرف اس صوبے میں، بلکہ سیاست کے مستقبل کے راستے کو، بلکہ بڑی حد تک ہندوستان کے مستقبل کو متعین کرے گی۔

The editor, Eastern Times(Lahore), 6 September 1945.

15 اگست1947 کو، ہندوستان میں برطانوی راج اپنے انجام کو پہنچا۔ان برطانویوں نے، جو ہندوستان میں بطور اتحاد کنندوں کے آئے تھے، تقسیم کیا اور چھوڑ کے چلے گئے، پاکستان کی

نئی قومی ریاست ایک غیر یقینی مستقبل کا سامنا کرنے کیلئے ظہور پذیر ہوئی۔ یہاں تک کہ آزادی کے دن ہی پنجاب سے فرقہ ورانہ قتل وغارت کی خبریں آنے لگیں۔ یہ تین ماہ کے فرقہ ورانہ تشدد کا افتتاحیہ تھے۔ اس دہشت گردی کا جو آج کے دن تک دونوں ممالک کے درمیان تعلقات کو تلخ بنائے ہوئے ہے۔ برطانیہ، ہندوستان اور پاکستان کے درمیان یہ عظیم تقسیم، کیسے وقوع پذیر ہوئی؟ آزادی کے ہاتھوں میں ہاتھ ڈالے تقسیم کیوں وارد ہوئی؟

یہ سوال پچھلے تیس سال میں کثرت سے پوچھا گیا ہے۔ تاہم وہ دو تشریحات جو ابھی تک وسیع گردش میں ہیں، آزادی کی جدوجہد سے قبل کے سرکردہ لیڈروں کے مناظرے کی سطح کو بلند کر کے تاریخ نویسی تک لے جانے سے قدرے زیادہ ہیں۔ بہت سے پاکستانی مورخین ابھی تک مسلم علیحدگی پسندی کی تعبیر اس دوقومی نظریے کے مفہوم میں کرتے ہیں جو1940 کی دہائی میں مسلم لیگ کا عقیدہ تھا، جبکہ ہندوستانی مورخین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ برطانیہ کی 'تقسیم کرو اور حکومت کرو' کی سوچی سمجھی پالیسی کا نتیجہ تھا، جو کہ وہ دلیل ہے جو پہلے پہل1930 کی دہائی میں جواہر لال نہرو کی طرف سے پیش کی گئی۔ کے بی سعید، جو کہ دوقومی نظریے کے بڑے مبلغین میں سے ایک ہیں، نے یہ واضح کیا، غالباً پاکستان کا غالب یا فیصلہ کن سبب یہ ہے کہ ہندوستان میں دو تہذیبوں ۔ ہندو اور مسلم ۔ کا اتصال کبھی واقع نہیں ہوا۔ ہوسکتا ہے وہ کہیں کہیں ایک دوسرے کی طرف بڑھی ہوں، لیکن مجموعی طور پر وہ ہمیشہ اپنے علیحدہ علیحدہ راستوں پر بہتی رہی ہیں۔ کبھی متوازی اور کبھی ایک دوسرے سے مخالف۔ (1) اے مہتہ او ر اے پٹور دھن کی تصنیف The commune Triangle in India (2) 'تقسیم کرو اور حکومت کرو' کے نظریے کی اعلیٰ تشریح ہے۔ وہ دوسرے ہندوستانی قوم پرست مورخین کے ساتھ ساتھ، خاص طور پر اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ برطانویوں نے جداگانہ انتخابات اور مجالس قانون ساز میں فرقہ ورانہ نمائندگی کی اجازت بین القومیتی سیاسی کشمکش پیدا کرنے اور ایک قومی جذبہ کی نشو ونما کو روکنے کے ایک دانستہ حکمت عملی کے طور پر دی۔ تخلیق پاکستان سے متعلق امریکی اور برطانوی دانشوروں نے حال ہی میں اپنے نظریات پیش کئے ہیں۔ امریکی نقطہ نظر برطانوی راج جدیدی اثر کی طرف سے پیدا کردہ مذہبی، ثقافتی اور سماجی تبدیلیوں پر زور دیتا ہے اور یہ سوال اٹھاتا ہے کہ انہوں نے کس طرح علیحدگی پسندی کی حوصلہ افزائی کی، برطانوی مورخین نے (3) حکومت کے کردار پر زیادہ زور دیا ہے اور ان

طریقوں کا جائزہ لیا ہے جن سے راج کے انتظامی ڈھانچے نے، ہندوستانی سیاست میں مسلمانوں کو ایک علیحدہ پلیٹ فارم اختیار کرنے پر اکسایا۔

ان مختلف نقطہ ہائے نظر کے باوجود، ان تمام نظریات کا رجحان یا تو قبل تقسیم کے دور میں مسلم لیگ اور کانگریس کے درمیان کل ہند جدو جہد پر توجہ مرکوز کرنے کا ہے، یا اپنی دلچسپی کو مسلم ثقافتی مرکز یو پی کی طرف مرکوز کرتے ہیں، جہاں لیگ نے اپنے ابتدائی قدم جمائے اور جہاں مطالبہ پاکستان شدید ترین تھا۔ مسلم اکثریتی علاقوں کے بارے میں بہت کم لکھا گیا ہے، لیکن پاکستان کی کامیاب تخلیق کی چابی انہی علاقوں کے پاس تھی۔ مسلم آبادی کے تمام بڑے مراکز میں سے، پاکستان کی سکیم کیلئے پنجاب اپنی تزویری جغرافیائی حیثیت، اپنی بڑی آبادی اور اپنی زرعی دولت کی وجہ سے، سب سے زیادہ اہم تھا۔ یہ مستقبل کی پاکستان کی ریاست کا مرکز بننے والا تھا۔ جناح صاحب نے بلاشبہ پنجاب کو 'پاکستان کا سنگ بنیاد' قرار دیا تھا۔ اگر پنجابی مسلمانوں نے لیگ کے علیحدگی پسندانہ مطالبے کی حمایت نہ کی ہوتی تو پاکستان کبھی وجود میں نہ آتا۔ لیکن مسلم علیحدگی پسندگی کے مورخین کی طرف سے پنجاب میں لیگ کے ارتقا کے بارے میں بہت کم لکھا گیا ہے۔(4) جو تقسیم سے پہلے کی دہائی میں لیگ کی حیرت انگیز پیشرفت کی کوئی مناسب توجیہہ ابھی تک پیش نہیں کی گئی۔ 1937 کے پنجاب انتخابات میں اس نے قطعی ناکام مظاہرہ کیا اور 86 مسلم نشستوں کیلئے صرف سات امیدوار آگے لائی، جن میں سے زمیندار یونینسٹ پارٹی کے خلاف صرف دو امیدوار کامیاب ہوئے۔ تاہم ایک دہائی سے کم عرصے بعد لیگ نے اپنا بدلہ لے لیا جب اس نے 1946 کے صوبائی انتخابات میں مسلم نشستوں کی پچھتر نشستوں پر قبضہ کر لیا۔

پنجاب میں ایک سابقہ آئی سی ایس کے آدمی پنڈرل مون لیگ کے اقتدار تک عروج کو سادہ طور پر پاکستان کے نعرے کی مسلم عوام کے ہاں پرکشش اور ناقابل مزاحمت اپیل سے منسوب کرتا ہے۔(5) پیٹر ہارڈی کی یہ رائے کہ مسلم لیگ نے پنجاب میں انتخابی کامیابی، پیشہ ور سیاستدانوں سے بالا بالا اپیل کرنے سے حاصل کی (6) اس سے زیادہ سوالات اٹھاتی ہے جتنے کہ یہ حل کرتی ہے۔ مثال کے طور پر یہ کہ لیگ صوبے کے اندر قوت کے روایتی حاملین سے کس طرح بچ کر نکل گئی۔ اور اس توجیہہ کی مطابقت کس طرح اس حقیقت سے ہوسکتی ہے کہ 1946 میں لیگ کے امیدواروں کی اکثریت ایسے تجربہ کار سیاستدانوں کی تھی جنہوں نے تازہ تازہ اپنی وفاداری

اس کے بڑے حریف یونینسٹ پارٹی سے اس کی طرف منتقل کی تھی؟ پاکستانی مورخین نے پنجاب میں لیگ کی کامیابی کی تشریح برصغیر کسی اور جگہ کی طرح کلی طور پر، دوقومی نظریے کے مفہوم میں کی ہے، لیکن اس کی انتخابی حمایت صوبے کے ان حصوں میں کیوں کمزورترین تھی جہاں آبادی کی مطلق اکثریت بنتی تھی، اور جہاں اس نظریے کے مطابق ان کی جداگانہ ترقی، اور قومی شناخت اور آگاہی کو بہت واضح طور پر متعین ہونا چاہئے تھا؟ حال میں سب سے قریب ترین، پال براس نے شمالی ہندوستان میں مسلم علیحدگی پسندی کو سمجھنے کیلئے ایک نمونہ تشکیل دیا ہے۔(7) وہ یہ استدلال کرتا ہے کہ لیگ نے وہاں نشوونما اس لئے حاصل کی کیونکہ ہاں بہ یک وقت ایک طبقہ بالا تھا جس نے اپنی طاقت کے مفادات کے حصول کیلئے علیحدگی پسندانہ علامات کو استعمال کرنے کا انتخاب کیا، اور ایک سماجی طور پر تحریک یافتہ معاشرہ تھا جس نے اس فرقہ ورانہ تشخص کے احساس پر ردعمل ظاہر کیا جو اس تک پہنچایا گیا، یہ دلیل، آیا یہ یو پی میں کام کرتی ہے یا نہیں، جو چیز کہ مشکوک نظر آتی ہے، لیکن یہ پنجاب کے مختلف حالات میں لیگ کی کامیابی کی تشریح میں ناکام ہے۔

پنجاب میں مسلم لیگ کا ارتقا، روایتی معاشروں میں سیاسی تحریک سے متعلقہ وسیع تر سوالوں کو بھی جنم دیتا ہے۔ یہ کسان ووٹروں کو تحرک دینے میں تصورات اور مفادات کی اضافی اہمیت سے تعلق رکھتے ہیں، اور اس سوال سے کہ آیا غالب طور پر کسان معاشروں میں، سماجی تحریک کی سطوح کامیاب سیاسی تحریک کیلئے موزوں ہیں۔ آیا لیگ کی کامیابی جیسا کہ موجودہ کسانوں کی سیاسی تحریک کے موجودہ نظریات میں اکثر ہمیں یقین دلاتے ہیں،(8) اس تیزی سے جدت پذیر آبادی کو کشش کرنے اور اس کی تنظیم سازی کرنے کی صلاحیت کا نتیجہ تھی، جس کے سیاسی اور سماجی افق گاؤں کی کچی دیواروں سے آگے وسعت پانا شروع ہو گئے تھے، یا اس بات کا کہ اس نے روایتی، سماجی اور مذہبی مربوط نظاموں کو حمایت پیدا کرنے کیلئے موثر طور پر استعمال کیا تھا؟ آیا اس نے محض نظریاتی مذہبی اپیلیں بلند کرنے سے دیہات میں حمایت پیدا کی تھی، یا یہ کہ اس نے اپنے آپ کو کسانوں کے فوری مادی مفادات کے ساتھ بھی وابستہ کر لیا تھا۔

یہ مضمون تقسیم سے پہلے کی دہائی کے دوران پنجاب میں لیگ کی نشوونما کی طرف سے
آٹھائے گئے کم از کم چند سوالات کا جواب دینے کا بیڑہ
اٹھاتا ہے۔ یہ اس بات کی توجیہہ کرنے کی کوشش کرتا ہے

*سابق وائس چانسلر، جامعہ ملیہ دہلی

کہ لیگ کی سیاست کس طرح نیچے تک پہنچی اور اس نے دیہاتی رائے دہنگان کو گلے لگایا، جن کے ہاتھ میں اس کے مطالبہ پاکستان کی کامیابی کی کنجی تھی۔

1937 سے مابعد کے دور میں، پنجاب کے دیہاتیوں میں حمایت حاصل کرنے کی لیگ کی کوششوں کا جائزہ لینے سے پہلے، ہم اس سے پہلے والے دوعملی کے دور میں صوبے کے سیاسی نظام کی طرف رجوع کریں گے۔1919 میں مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات کے متعارف ہونے تک پنجاب آئینی ارتقا میں دوسرے صوبوں سے پیچھے رہ گیا تھا۔(9) اصلاحات نے رائے دہی کے اصول کو توسیع دی اور نظم ونسق کے بعض قومی تعمیر، کے شعبوں مثلاً مقامی حکومت خوداختیاری اور تعلیم کے کنٹرول کو ان وزرا کو منتقل کر دیا جو صوبائی مجلس قانون ساز کو جواب دہ تھے۔اس کی تشکیل تک پنجاب میں سیاسی سرگرمیاں مقامی ہوگئی تھیں۔محض کبھی کبھار عموماً کسی مشترکہ دشمن کے مقابلے میں، بہت سے چھوٹے عمودی سیاسی دھڑے، بجائے مقامی کے وسیع تر سیاسی ڈھانچے میں کام کرتے تھے۔مغربی پنجاب میں مقامی دھڑوں کی قیادت بڑے زمینداروں اور دیہاتی مذہبی اعلیٰ طبقے اس سے پیشتر چشتیوں جیسے صوفی سلسلوں کو تمام سیاسی الجھنوں کی مخالفت کے علی الرغم سیاست میں گھسیٹا گیا تھا۔مشرقی پنجاب میں، جہاں بہت کم بڑی جائیدادیں تھیں، زمینداروں یا پیروں کے، دھڑو کی سربراہی کرتے تھے، لیجسلیٹو کونسل کی تشکیل کے بعد بھی، دھڑے بندی پنجاب کی سیاسی سرگرمیوں کو سہارا دیتی رہی۔ یونینسٹ پارٹی ایک جدید سیاسی جماعت سے زیادہ سرکردہ دھڑوں کے ایک بڑے اتحاد کے طور پر کام کرتی تھی۔زمیندار اور پیر دیہاتی طبقات اور صوبائی سیاسی نظام کے درمیان بچولئے کی خدمت سرانجام دیتے تھے۔انتخابات کے وقت وہ اپنے رشتے داروں، مریدوں اور مزارعوں کو یونینسٹ پارٹی کو ووٹ تک رسائی کا وعدہ حاصل کرتے تھے۔رشتہ داری کے گروپ، صوفیوں کے مذہبی مربوط نظام، اور سرپرست زمیندار اور اس کے مزارع مسائل کے درمیان رابطے، پنجاب کے دیہاتیوں میں سیاسی حمایت کو متحرک کرنے کے تین روایتی رابطے کے ذرائع تھے۔ہم ان میں سے ہر ایک کے بارے میں سوال اٹھائیں گے کہ ان کے سیاسی اثر کی طاقت کے پیچھے کیا چیز تھی اور آیا یہ چیز برطانوی راج کے دوران کمزور ہو رہی تھی۔

رشتہ داری کا گروپ (برادری) مسلم سماجی ڈھانچے میں اہم ترین اکائی تھی۔اس کی رکنیت کلی طور پر پدری سلسلے سے نسب کا کھوج لگانے کے گرد گھومتی تھی۔ بچے ہمیشہ اپنے باپ کی برادری

سے تعلق رکھتے تھے اور زیادہ تر شادیاں برادری ہی میں ہوتی تھیں۔ مثالی شادیاں باہمی طور پر چچازادوں یا ماموں زادوں کے درمیان ہوتی تھیں۔ باپ کے بھائی کی بیٹی سے شادی۔ بلاشبہ کسی فرد کی حیثیت اپنی بیٹیوں کو شادی میں صرف اپنی برادری کے ارکان کو دینے سے متعین ہوتی تھی۔ برداری کی جڑت کا قائم رکھنے میں شادی پر کنٹرول ایک بڑا عامل تھا۔ جس کے نتیجے میں شادی کے معاملات سختی سے رشتہ داری گروپ کی حکمران کونسل (پنچایت) کی طرف سے کنٹرول کئے جاتے تھے۔ برادریوں کی جڑت، جوانہیں سیاسی اثر عطا کرتی تھی ان حکمران کونسلوں، کی طرف سے استعمال کئے جانے والے جابرانہ اختیارات کا براہ راست نتیجہ تھا۔ یہ عوامی بہبود اور پیشہ ورانہ، وظائف کے ایک وسیع سلسلے کی ذمہ داری لیتی تھیں، اور رشتہ دار گروہوں کے درمیان کام کرتی تھیں، جو یورپ میں قدیم پیشہ ورانہ انجمنوں کی طرز پر روایتی پیشے جاری رکھتے تھے۔(10) کونسل کے فرائض میں تخصیص کا رجحان تھا۔ مثلاً ایک پنچائت حاکمیت فرائض اور ضمانت یافتہ سیاسی استحکام کے ساتھ رشتہ دار گروپوں کے ترجمان کے طور پر کام کرتی تھی، جبکہ ایک دوسری، جو کہ عموماً عمر رسیدہ ارکان مشتمل ہوتی تھی اپنے آپ کو وراثتی تنازعات جیسے 'اندرونی' معاملات کے فیصلوں کے ساتھ منسلک رکھتی تھی۔ یہ حکمران کونسلیں، خواہ منتخب ہوتیں یا موروثی، خاصے جابرانہ اختیارات استعمال کرتی تھیں۔ کسی گھرانے کو برادری سے خارج کرنے کی دھمکی کو بعض لحاظ سے شدت میں قدیم کلیسا میں کلیسا سے اخراج کے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ اکثر اوقات ایک مخالف دنیا میں اس گھر کو بلا دفاع چھوڑ دیتی تھی۔ اور مستقبل کے شادی کے لین دین کو، جو اس قدر اہم ہوتے تھے، مشکل یا بالکل ناممکن بنا دیتی تھی۔ لہذا رشتہ داری کے اصولوں کی خلاف ورزی یا پامالی ایک شاذ و نادر واقعہ ہوتا تھا۔

جب 1880 کی دہائی کے بعد سے برطانویوں نے اختیارات نیچے کی طرف عوامی طور پر منتخب اداروں کو منتقل کئے، تو رشتہ دار گروپ ایک اہم ووٹ بینک بن گیا۔ اس کی حکمران کونسل اس کے ووٹوں کی سرپرستی کے بدلے تجارت کرتی تھی۔ جب رشتہ دار گروپ کے ارکان ان فوائد کو دیکھتے تھے جو اس تبادلہ کے نظام سے حاصل ہوتے تھے، تو سیاسی استحکام کی حوصلہ افزائی ہوتی تھی۔ ذرائع مواصلات میں ترقیوں نے رشتہ داری کی زیادہ مضبوطی کو ممکن بنا دیا۔ صوبے بھر میں سرکردہ برادریوں نے تنظیمات کا ایک جال بچھا دیا اور 1920 اور 1930 کی دہائیوں کے دوران اپنے

قبائلی، اخبارات قائم کر لئے جس کی ایک نمایاں مثال 'جاٹ گزٹ' تھا۔ ان اخبارات نے رشتہ داری کی مضبوطی کو تقویت دینے میں مدد دی اور اس بات کو یقینی بنایا کہ وہ سیاست میں یک آواز ہو کر بات کریں۔

بلاشبہ تمام رشتہ دار گروپ، جڑت اور مضبوطی کا مثالی درجہ حاصل نہیں کر سکتے تھے۔ پنجاب کے اندر مضبوط ترین برادریاں ہمیشہ مالک کسانوں کے اندر وجود رکھتی تھیں، اپنی معاشی آزادی کو برقرار رکھنے کی مسلسل جدو جہد میں انہیں ایسی قوت کی ضرورت تھی جو رشتہ داری کی مضبوطی ہی فراہم کر سکتی تھی۔ نتیجے کے طور پر ان کی رشتہ داری گروپ کی تنظیم بہت مضبوط نظم و نسق رکھتی تھی، اور اس نے حکمران کونسلوں کی کے سلسلہ وار مدراج قطاروں کی شکل اختیار کر لی تھی، جنہوں نے گاؤں کی کونسلوں کو پنچائتوں کے علاقائی بلکہ صوبائی وفاقوں سے منسلک کر دیا تھا۔ تاہم زمینداروں میں ذاتی اور سیاسی رقابتیں اکثر رشتہ داری کی مضبوطی میں رکاوٹ بن جاتی تھیں۔ ان کے رشتہ داروں کے گھرانے منتشر ہونے کی طرف مائل ہوتے تھے، جو چیز ان کی طاقت کو کمزور کر دیتی تھی۔ برادری کی مضبوطی بڑے زمینداروں کیلئے اتنی اہم نہیں تھی جتنی کہ یہ مالک کسانوں کیلئے تھی۔ دیہی معاشرے کی ان کی قیادت کا درامدار ان کے رشتہ داری کے تعلقات کی مضبوطی پر نہیں تھا بلکہ ان کی معاشی قوت پر تھا۔ یہ چیز ان کے مزارعین، بے زمین ہاریوں کو اور گاؤں کے کمیوں کو اپنی بقا کیلئے ان کا محتاج بنا دیتا تھا۔ ایسے گروپوں کے اندر معاشی محتاجی کے عمودی تعلقات رشتہ دار گروہوں کے اپنے ساتھی ارکان کے ساتھ وفاداری سے زیادہ مضبوط ثابت ہوتے تھے۔ زمینداروں نے ان کے درمیان تنازعات کو طے کرنے کیلئے 'کونسل' کا کردار اپنا لیا تھا۔

مشرقی پنجاب اور کینال کالونی کے اضلاع کے رائے دہندگان کے درمیان، جن میں مالک کسانوں کے مضبوط گروپ موجود تھے۔ رشتہ دار گروہ سیاسی حمایت کو ابھارنے میں ایک اہم کردار ادا کرتا تھا۔ 1937 کے انتخابات میں، یونینسٹ پارٹی ان علاقوں میں غالب رشتہ دار گروپوں کے کونسل کے قائدین کو اپنے امیدواروں کے طور پر چننے میں محتاط تھی۔ لیگ اس پالیسی میں اس کا مقابلہ کرنے کے قابل نہیں تھی، کیونکہ دیہاتی آبادی میں یہ بہت کم حمایت رکھتی تھی۔ مثال کے طور پر لائیلپور کی کینال کالونی کے حلقے میں رائے دہندگان کی کثیر ترین تعداد ارائیں برادری کے ارکان تھے؛ لہذا یونینسٹ پارٹی نے میاں نصر اللہ کو جو ارائیں کونسل کے صوبائی صدر تھے، اپنے

امیدواروں کے طور پر چنا، اس کی رشتہ داری کے سلسلے کو سیاسی حمایت کیلئے پکارنے کے صلاحیت نے اسے آسانی سے یہ نشست جیتنے کے قابل بنا دیا۔ اسی طرح یونینسٹ پارٹی نے پنجاب راجپوت کونسل کے سیکریٹری کو کامیابی سے ترن تارن حلقے کیلئے اپنے امیدواروں کے طور پر چنا، جس میں راجپوت رشتہ داروں کا گروپ غالب تھا۔ صوبے کے مشرقی رہتک ضلع میں یونینسٹ پارٹی نے دیہاتی مسلم اور ہندو دونوں کی تمام نشستوں پر کامیابی حاصل کر لی کیونکہ اس نے سرکردہ جاٹ برادری کی حمایت حاصل کر لی تھی۔

صوبے کے مغربی علاقوں میں جہاں کسان مالک کاشت کار تعداد میں بہت کم تھے، (11) مزارع اور اس کے مالک زمین کے درمیان معاشی دست نگری کے رشتے، ووٹ کا فیصلہ کرنے میں، خونی رشتوں کی وفاداری سے زیادہ اہم تھے۔ ان علاقوں کے سماجی ڈھانچے میں زمیندار کی طاقت کا انحصار، ان کے ایسے کمیاب وسائل پر کنٹرول کرنے کی صلاحیت پر تھا جیسا کہ زمین، محنت، قرض، اور کچھ علاقوں میں پانی۔ اس کو مزید تقویت ان امور سے ملتی تھی کہ کوئی ایسا دیہاتی مضبوط طبقہ نہیں تھا، جو زمیندار اور اس کے انفرادی مزارعوں کے درمیان کھڑا ہو سکے، اس سے کہ بہت سے زمیندار باوجود شہری زندگی کی کشش کے اپنے آبائی اضلاع میں رہائش پذیر رہے۔ ایک ایسا زمیندار جو اپنی جائیداد پر رہائش رکھتا تھا، نہ صرف یہ کہ معاشی اثر کو زیادہ قریب سے استعمال کر سکتا تھا، بلکہ برادری کے تنازعات کا تصفیہ کرنے (12) اور جسمانی تعلقداری کو استعمال کرنے کے ذریعے اپنے سماجی غلبے کو زیادہ مسلط کر سکتا تھا۔ (13) پنجابی زمیندار اپنی زمینداریوں کے ساتھ اس وجہ سے کہ سماجی مرتبہ زمین کی ملکیت سے ہی حاصل ہوتا تھا۔ (14) زمین ذاتی عزت کا ایک بڑا ذریعہ تھی۔

اگرچہ مغربی پنجاب کے مسلم زمیندار بھی اپنی زمینداریوں پر رہائش رکھتے تھے، لیکن مضبوط دیہاتی طبقے کی موجودگی ان کی طاقت کو منتشر کر سکتی تھی۔ جنوب مغربی ایشیا کے جاوا جسے علاقوں میں جہاں دیہاتوں کے متصل ڈھانچے وجود پذیر رہے ہیں، زمیندار اور اس کے مزارعوں کے درمیان دست نگری اہم حد تک ہوگئی ہے دیہہ کسان کی سلامتی اور دفاع کیلئے ایک مرکزی اکائی قائم کرنے کے قابل ہو گیا، اور اس نے کسانوں کی گزارہ اور تحفظ کی ضمانت کیلئے، جو سرپرست اور فروغ کے تعلقات کے ضمن میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے، زمینداروں کی طرف رخ

کرنے کی ضرورت کوکم کر دیا۔(15)

تاہم وہ دیہات جو برطانوی لینڈ ریونیو ریکارڈ میں، مغربی پنجاب کے جھنگ اور شاہ پور جیسے علاقوں کیلئے ریکارڈ شدہ تھے محض انتظامی تخلیقات تھیں، جو آسانی اور معاملات کو سادہ بنانے کی خاطر کی گئی تھیں۔ان علاقوں کی آبادیاں ویسے ہی زندگی گزارتی رہیں جیسی کہ وہ ہمیشہ سے گزارتی چلی آ رہی تھیں، کنویں کے اردگرد بکھری ہوئی، اور بغیر کوئی ہم جنس ملکیتی ادارہ بنائے۔(16) پس مزارع کو اس کے مالک زمین کی طاقت سے حفاظت مہیا کرنے کیلئے کوئی طبقاتی رکاوٹ موجود نہیں تھی۔زمیندار بلاشبہ زمین کا بادشاہ تھا۔ضلع اٹک میں کوٹ گھبیا کی جاگیر کا سربراہ تو اپنے گھوڑ سوار پیروکاروں کی ایک فوج بھی رکھتا تھا، جو تمام سرخ رنگ کی وردیوں میں ملبوس ہوتے تھے، جن کی اس نے، تلوار اور نیزے، کے استعمال میں تربیت بھی کی ہوئی تھی(17) وہ اپنی زمینوں کا مکمل مالک اور آقا تھا: 'اس کے مزارعین اس سے خوف کھاتے تھے۔اس کی تعریف کرتے تھے اور اسے پسند بھی کرتے تھے، جبکہ وہ یقیناً اس کی اطاعت بھی کرتے تھے'۔(19) بے دخلی کا خطرہ ہر وقت مزارعین کے سروں پر منڈلاتا رہتا تھا، اور اپنے مالک زمین کے دھڑے کے ساتھ اس کی وفاداری کی ضمانت دیتا تھا۔

برطانوی راج نے بڑے زمینداروں اور پیروں کی معاشی اہمیت کو اور بھی بڑھا دیا۔وہ غریب تر کسانوں کی نسبت زراعت کی تجارت سے فائدہ اٹھانے کی زیادہ قابلیت رکھتے تھے۔(20) جنوب مغربی پنجاب میں آبپاشی کر ترقی نے ٹوانوں اور دولتانوں جیسے بڑے قبائلی سرداروں کی طاقت کو اور مستحکم کر دیا اور انہیں طاقتور مالکان زمین کے طبقے میں تبدیل کر دیا۔قرضے اور ملازمت کیلئے کسانوں کا زمینداروں پر انحصار برطانویوں کی طرف سے لائے گئے زرعی انقلاب کی وجہ سے اور بڑھ گیا، جیسا کہ یہ بلاشبہ ہندوستان اور پاکستان میں حالیہ سبز انقلاب کی وجہ سے بڑھ گیا ہے۔(21) کسانوں کو، باقاعدہ برطانوی لینڈ ریونیو کے ٹیکس، جو جنس کی بجائے نقد رقم کی شکل میں عائد کئے گئے تھے، ادا کرنے کیلئے پہلے سے کہیں زیادہ قرضوں کی ضرورت تھی۔ اہم اجناس اور اشیائے خوراک کی بڑھتی ہوئی قیمتوں، اور نقد آور فصلوں کی پیداوار کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ نے بھی قرض کی مدد کی ضرورت کو بڑھا دیا، غیر صاف شدہ زمینوں تک رسائی، اور عام چارے کے فقدان کا آبادی کے اس تیز اضافے کے ساتھ مل کر، جو پٹے پر لی ہوئی زمینوں کی

اضافی قطعہ بندی پر منتج ہوا، مطلب یہ تھا کہ کسانوں کو زندہ رہنے کیلئے ملازمت کے زائد وسائل کی ضرورت تھی۔1939 تک اس بات کا اندازہ لگایا گیا کہ تمام مالکان زمین میں سے 90 فیصد غیر معاشی املاک کے مالک تھے اوران طرح انہیں ملازمت کیلئے زمینداروں کی طرف رخ کرنے کی ضرورت تھی۔

کسانوں کی اپنے زمیندار سرپرستوں پر بڑھتی ہوئی معاشی دست نگری نے ان کی مقامی سیاسی طاقت میں اضافہ کر دیا۔ بہت کم کسان اپنے سرپرست کے دھڑے کے ساتھ بیوفائی کر کے، بیدخلی یا ملازمت کے کھونے کا خطرہ مول لینے کی جرأت کرتے تھے۔علاوہ ازیں زمیندار کی بہتر شدہ معاشی حیثیت نے انہیں، اگرچہ ضرورت ہوتو، پہلے سے کہیں زیادہ ووٹ خریدے، اورالیکشن کے مقامی عملے کو رشوت دینے کے قابل بنادیا تھا۔ برطانوی راج کے دوران زمیندار کی سیاسی طاقت کا ایک نیا ذریعہ،اس حکومت کے ساتھ جو دیہات میں مداخلت کرنے اور معاشی ترقی کی رفتار کو صحیح کرنے کے عزم کئے ہوئے تھی۔دیہات کے اعلی طبقے کا تعاون تھا۔مغل اور سکھ ادوار میں زمیندار کو ہمیشہ، اپنی حاکمیت اور عزت بڑھانے کیلئے ریاست کے اجازت نامے کی ضرورت رہتی تھی، لیکن مرکزی حاکمیت کو متاثر کرنے کی ان کی صلاحیت نے، جو جلد ہی صوبے کے اندر قرض، ملازمت کاروباری سرگرمیوں کا بڑا ذریعہ بن گئی، انہیں قوت کا ایک ایسا ذریعہ مہیا کر دیا جو اس سے پہلے وجود نہیں رکھتا تھا۔ برطانوی راج نے زمینداروں کو پہلے ہمیشہ سے زیادہ بڑے پیمانے پر معاشی اور سیاسی سطح پر عمل کرنے کے مواقع عطا کئے۔ان کی طاقت کم مقامی ہوگئی، کیونکہ 1880 کی دہائی کے بعد سے انہوں نے اپنے آبائی اضلاع سے باہر، زیادہ تر نہری کالونیوں میں کچھ شہروں میں بھی زمین اور جائیداد حاصل کر لی، جوں جوں مشترکہ زمیندرانہ مفاد ابھرنا شروع ہوا، تو خاندانوں کے درمیان صوبے کی سطح پر شادیوں کے تعلقات بڑھنے لگے۔(22) انہوں نے خاصی سیاسی اہمیت حاصل کرلی کیونکہ انہوں نے پنجاب کے اندر یونینسٹ پارٹی کے ارتقا میں مدد دی۔

1840 کی دہائی کے بعد سے، برطانوی پالیسی، سیاست میں وفادار زمیندار کے مفاد کی حوصلہ افزائی کیلئے تشکیل دی گئی تھی۔زمینداروں اور پیروں کی حمایت حاصل کرنے کیلئے ان کے درمیان نہری کالونیوں میں زمینوں کے عطیات کی شکل میں، مقامی حکومت کی مشینری میں تعیناتیوں، اوراعزازی مراتب اور خطابات کی شکل میں سرپرستی فراخدلانہ طریقے سے تقسیم کی گئی۔

درحقیقت برطانویوں کو اس بات پر یقین تھا کہ پنجاب میں ہر طبقے کے اندر وفادار زمینداروں میں تبدیل ہونے کی صلاحیت تھی۔ اسے یہاں تک کہ انہوں نے نہری کالونیوں میں زمینوں کے عطیات کالج طلبا کو بھی دیتے، جو کہ ایک ایسی پالیسی تھی جو خاطر خواہ کامیابی حاصل نہ کر سکی۔ (23) برطانویوں نے مغربی پنجاب کے مسلمان زمینداروں کو وسطی خطے کے سکھ زمینداروں، اور صوبے کے مشرقی علاقوں کے مسلمانوں اور ہندو کسان مالکان کے مفادات کے ساتھ 1901ء کے ایلینیشن آف لینڈ ایکٹ کے ذریعے جوڑ دیا۔ اس اقدام نے پنجاب کے کسانوں کے شہری ہندو ساہوکاروں کے ہاتھوں استحصال کو روک دیا۔ جو کہ ایک ایسا طریق کار تھا جو صوبے کی زراعت کو تجارتی بنانے کے روز افزوں طور پر ساتھ چل رہا تھا۔ اس ایکٹ کے مقصد کیلئے آبادی کو غیر زراعت پیشہ اور زراعت پیشہ قبائل میں تقسیم کر دیا گیا تھا۔ اول الذکر کو مستقل طور پر دیہات میں زمین حاصل کرنے کی ممانعت کر دی گئی تھی۔ برطانوی ایک قدم اور آگے بڑھے اور انہوں نے 1919 میں ایک بین القومیتی زرعی طبقے کے مفاد کی تخلیق کی، جب انہوں نے حکومت کی ملازمت میں بھرتی کا، زراعت کاروں کو ایک ترجیحی حق عنایت کر دیا۔ (24) 1919 کی مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات نے، صوبے کے دیہاتی اور شہری طبقات کے درمیان تقسیم کی ادارہ بندی مکمل کر دی۔ شہروں اور دیہاتوں میں جداگانہ انتخابی حلقے بنا دیئے گئے، اور دیہاتی نشستوں کیلئے صرف قانونی زرعی قبائل کے ارکان کو بطور امیدوار کھڑا ہونے کی اجازت دی گئی۔ مجلس قانون ساز میں (25) شہروں کیلئے کل چونتیس مسلم منتخب نشستوں میں سے صرف چار نشستیں مخصوص کی گئیں۔ اس طرح برطانویوں نے ایک ایسا ڈھانچہ تخلیق کر دیا جس میں ایک بین القومیتی زمیندار پارٹی کامیابی سے کام کر سکتی تھی۔ آزاد دیہاتی ارکان کو ایک سیاسی جماعت میں منظم کرنے کا مشکل کام ابھی رہتا تھا۔ اس میں 1923 میں یونینسٹ پارٹی کی تخلیق کے ساتھ کامیابی حاصل کر لی گئی، جو کہ بڑی حد تک دو آدمیوں، چودھری چھوٹو رام اور میاں فضل حسین کو کوششوں کا نتیجہ تھی۔ لہذا 1937 کے صوبائی انتخاب میں یونینسٹ پارٹی کامیابی، پنجاب میں اسی سالہ برطانوی پالیسی کا منطقی نتیجہ تھی۔

1936 سے مسٹر جناح اور مسلم لیگ کے ساتھ قریبی طور پر وابستہ تھے اور آل انڈیا مسلم لیگ کی ورکنگ کمیٹی کے کم عمر ترین رکن بھی تھے۔

کامیاب یونینسٹ امیدواروں کی فہرست میں، سب سے زیادہ صوبے کے سرکردہ زمینداروں اور پیروں کے نام

تھے۔ آخرالذکر یونینسٹ پارٹی کی کامیابی میں خصوصاً اہمیت کے حامل تھے، کیونکہ وہ سیاسی حمایت کو متحرک کرنے کے تمام روایتی طریقوں میں سب سے زیادہ موثر طریقوں کو کنٹرول کرتے تھے۔ ان صوفی مذہبی سلسلوں کو جو خانقاہ اور پیر اور اس کے پیروکار کے درمیان تعلق (پیری مریدی کے تعلق) پر مبنی تھے۔ وہ ایک مستند اور زندہ مسلم روایت کی نمائندگی کرتے تھے، جو نیچے تک دیہاتی آبادی میں سرایت کئے ہوئے تھی، اور جو شہروں کی اردو ثقافتی دنیا سے خارج تھی، پیر کا مقبول مذہبی اثر اس یقین سے ابھرتا تھا کہ انہوں نے کرشمہ (برکتہ) موروثی طور پر اپنے آباؤ اجداد سے ورثے میں پایا تھا، ان صوفی بزرگوں سے جنہوں نے گیارھویں صدی کے بعد سے پنجاب کی اسلام میں تبدیلی میں بڑا کردار ادا کیا تھا۔ وہ درگاہیں جن میں سے پیر براجمان تھے، کسانوں اور وسیع تر اسلامی دنیا کے درمیان ایک واسطے کا کام کرتی تھیں، یہ کلفورڈ گیرٹز کے الفاظ میں وہ چھوٹی چھوٹی تماشا گاہ کی ریاستیں، تھیں جن میں اخلاقی حاکمیت کے ایک ایسے منبع کا اظہار کیا جاتا تھا اس کی نمائش کی جاتی تھی، جو نمایاں طور پر اردگرد کے علاقوں کی اخلاقی حاکمیت سے نمایاں طور پر مختلف تھا۔(26) اگرچہ خانقاہ پر مرتکز مذہبی زندگی، عظیم روایت کے کلاسیکی اسلام کی مرہون منت نہ تھی، لیکن یہ اپنے دیہاتی پیروکاروں کو مسلم تشخص کا مضبوط احساس دیتی تھی۔ صوفی ازم دیہات کی زندگی میں رچا بسا ہوا تھا۔ اگرچہ چھوٹے سے چھوٹے گاؤں کی بھی اپنی مسجد ہوتی تھی۔ لیکن دیہاتی مذہبی زندگی 'عالم' اور مسجد کی بجائے پیر اور خانقاہ پر مرتکز تھی۔

ایک سال کے دوران لوگوں کے ہجوم، روحانی یا زیادہ تر مادی برکت حاصل کرنے کیلئے سرکردہ پیروں کے مزارات کی زیارت کرتے تھے۔ تعویزوں میں ایک بہت بڑی تجارت کی جاتی تھی۔ لمبے عرصے کے دوران مزارات مخصوص معجزاتی قوتوں کے ساتھ منسلک ہو گئے تھے۔ مثال کے طور پر شاہ پور ضلع میں ایک مزار دانت کے درد کے علاج کرنے کیلئے مشہور تھا۔ حصار میں ایک مزار جنات کی حاضری کی طاقت کیلئے خصوصی طور پر مشہور تھا، جبکہ ایک اور مزار کی طرف کتوں سے کاٹے ہوئے مریض رخ کرتے تھے۔ مزارات معاشی اہمیت کے بڑے مراکز بھی بن چکے تھے، مقامی پیداوار کے صارف اور آجر دونوں کے طور پر۔ بہت سی بڑی بڑی خانقاہیں، اپنے اردگرد کے علاقوں کو، بیماروں کیلئے ڈسپنسریاں اور لنگر خانے کھول کر، بیرونی تسکین فراہم کرتی تھیں۔ ان خانقاہوں پر عرس کی تقریبات کے دوران ہمیشہ خوراک تقسیم کی جاتی تھی۔ عرس بزرگ کی وفات کی

برسی کے موقع پر منعقد کیا جاتا تھا، جب یہ یقین کیا جاتا تھا کہ اس کی روح کا خدا کے ساتھ وصال ہو گیا ہے۔

جوں جوں ان خانقاہوں کی دولت بڑھتی گئی، توں توں ان کے پیروں اور سجادہ نشینوں کا نقطہ نظر دوسرے مالکان زمین کی طرح کا ہوتا گیا۔ خانقاہوں کا رجحان جمود کی حمایت کرنے کا تھا، خواہ یہ مسلم ہوں سکھ ہوں، یا بعد میں برطانوی ہوں۔ اس صورت حال کی حوصلہ افزائی زمینوں کی بڑی بڑی مقداروں سے کی گئی جو سلطنت دہلی کے وقت سے لے کر برطانویوں تک تمام حکومتوں نے پیروں کی وفاداری کی ضمانت حاصل کرنے کیلئے انہیں دیں، کسی خانقاہ کا محافظ بننے کیلئے مطلوبہ خصوصیت روحانی استحقاق سے تبدیل ہو کر مرکزی حاکمیت کے ساتھ سیاسی وابستگی بن گئی ۔(27) خانقاہوں کے کنٹرول نے ریاست کو دیہات میں اپنی حاکمیت کی جڑوں کو گہرا کرنے کے قابل بنا دیا۔ اپنے طور پر پیروں نے حکومت کی اس سر پرستی سے فائدہ اٹھایا جو انہیں اعزازات اور زمینوں کی شکل میں حاصل ہو گئی، اگر ان کی اپنی قابل ذکر مقامی حاکمیت حکومت کے ساتھ تعاون کے ذریعے اور بڑھ گئی۔

ایک عرصے کے بعد بڑی بڑی خانقاہوں نے زمینوں کی بڑی بڑی مقداریں حاصل کر لیں، کیونکہ ریاست کے زمین کے عطیات ان قابل ذکر وقف کے عطیات سے علاوہ تھے، جو وہ افراد سے حاصل کرتی تھیں۔ پنجاب کے سرکردہ ،صوفی بزرگ بابا فرید کی آل بیسویں صدی تک، پاکپتن تحصیل کی، جس میں یہ مزار واقع ہے، کل زمین کے دسویں حصے، کوئی 43,000 ایکڑ کی مالک تھی۔(28) اس زمین کا ایک حصہ سکھ حکومت کے عہد کے دوران ریاستی عطیات کی شکل میں ان کے پاس آیا تھا۔(29) ضلع جھنگ میں شاہ جیونہ بخاری سید کی مملوکہ زمین وسعت میں تقریباً 10,000 ایکڑ تھی، جبکہ جہانیاں کے پیر تقریباً 7,000 ایکڑ کے مالک تھے۔(31)

پنجاب کے پیروں کی اہم مالکان زمین میں تبدیلی کے ساتھ ساتھ، پیری مریدی کے تعلق میں بھی ایک تبدیلی آئی، جس کے اہم سیاسی نتائج برآمد ہوئے۔ کسی پیر کا مرید اس کے ساتھ اطاعت کا ایک حلف (بیعت) لیتا تھا۔ اس طرح اور اس کے ساتھ پیری مریدی کے تعلق میں داخل ہو جاتا تھا۔ پیر اپنے پیروکار کے روحانی رہنما کا فریضہ سرانجام دیتا تھا، اور اس کے اور خدا کے درمیان وسیلے کا کام دیتا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ اپنے کرشمے کے ذریعے وہ اس کی مادی خواہشات کو

برلانے کیلئے ایک گماشتے کا کام بھی کرتا تھا۔اس کے صلے میں مرید سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ اپنے پیر کا مکمل مطیع فرمان ہو کر رہے۔ پیر اور اس کے مرید کے درمیان تعلق کو پیغمبرﷺ اور اس کے ساتھیوں (صحابہ) کے درمیان تعلق سے تشبیہ دی جاتی تھی۔(32) پیر اور اس کے مرید کے درمیان تعلق رسوماتی اور آگے چلنے والا ہوتا تھا(33)اس نے وفاداری کا ایک ایسا مرکز پیدا کر دیا، جو قرابت داری کے تعلقات کو مضبوط بنا سکتا تھا اور اس سے سبقت بھی حاصل کر سکتا تھا۔صوفی ازم کے ابتدائی دور میں، پیری مریدی کے تعلق کی یکراں صلاحیت پوری طرح بروئے کار نہ آئی کیونکہ یہ وسیع پیمانے پر پھیلا ہوانہیں تھا۔ پنجاب کے ابتدائی صوفیا نے مریدین کی ایک تھوڑی سی تعداد پیدا کی، جو اس کے بعد ان کی خانقاہوں میں ان کے ساتھ رہتی تھی، اور وہاں اپنی مرضی سے تعلیم حاصل کرتی اور روحانی تربیت حاصل کرتی تھی۔لیکن بیسویں صدی تک یہ سب تبدیل ہو چکا تھا۔ خانقاہیں پھیل چکی تھیں اور پیری مریدی کا تعلق طبقہ اعیان کی برتری کا اپنا ابتدائی تصور کھو چکا تھا۔ اس وقت تک پنجاب کے تقریباً ہر مسلمان کا اپنا پیر تھا۔ بلاشبہ بغیر پیر کے ہونا ملامت کا سبب ہوتا تھا۔ پیروں کے بہت بڑی تعداد میں مرید تھے۔جلال پور ضلع جہلم کے پیر فضل حسین اکیلے دو لاکھ مرید رکھنے کا دعویٰ کرتے تھے۔اپنی وسعت کے باوجود پیری مریدی کے تعلق نے اپنا سابقہ نظم ضبط اور اتصال برقرار رکھا ہوا تھا، کیونکہ اس کو مرید پر عائد پیر کی کامل اطاعت کا سہارا حاصل تھا۔ برطانویوں کی طرف سے لائے گئے ترمیم شدہ ذرائع مواصلات نے مریدوں کے ساتھ پیر کے روابط کو بڑھا دیا۔اب وہ اپنے رسمی دوروں کے دوران آسانی سے ان تک پہنچ سکتے تھے بلکہ مقامی اخبارات میں کالموں کے ذرائع اپنا سیاسی مشورہ بھی دے سکتے تھے۔ چونکہ وہ مخالف قرابتداروں کے گروپ کے ارکان کی حمایت حاصل کر سکتے تھے اور کیونکہ ان کے مریدین کے سلسلے پنجاب کے طول وعرض میں پھیلے ہوئے تھے، لہذا اس وقت جب حق رائے دہی وسعت پا چکا تھا اور سیاست صوبائی ہو چکی تھی، پیروں نے ووٹ اکٹھا کرنے میں انتہائی اہم کردار ادا کیا۔

وہ اہمیت جو یونینسٹوں نے ان کے تعاون کو1937 کے انتخابات میں دی گورداسپور ضلع کے یونینسٹ پارٹی کے ناظم محمد بشیر کے الفاظ میں واضح ہو جاتی ہے: ' آپ جانتے ہیں کہ دیہاتی ان پیروں کی اندھا دھند پیروی کرتے ہیں۔۔۔۔۔ پیروں کا خیال رکھئے۔انہیں انتخابات کے معاملے پر صرف خاموش رہنے کی درخواست کیجئے۔ہمیں ان کی مدد کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ

صرف (یہ کہ) وہ ہماری حیثیت میں یونینسٹ پارٹی کے امیدواروں اور پروپگنڈہ کرنے والوں کی حیثیت سے ایک قائدانہ کردار ادا کریں۔ شیر گڑھ اور شاہ جیونہ کے پیر، نہری کالونی کے اضلاع میں یونینسٹوں کے حق میں حمایت کو بیدار کرنے میں بہت موثر تھے۔ ملتان کے باہم مخالف گیلانی اور قریشی خانوادوں نے اپنے درمیان ملتان اور شجاع آباد کے حلقوں کو تقسیم کر لیا۔ پنجاب اور اس کے ارد گرد کے علاقوں کے چودہ سر کردہ پیروں نے یونینسٹ پارٹی کی طرف سے ایک انتخابی اپیل جاری کی جس میں انہیں مسلم لیگ پارلیمانی بورڈ (36) کے امیدواروں کے حق میں اسلام کے نام پر ووٹ دینے پر آمادہ کیا۔ یہ امر کہ یہ اپیل پنجابی کی بجائے اردو میں شائع کی گئی جو کہ شہری تعلیمیافتہ طبقے کی زبان تھی اس وقت کی دیہی آبادی کو لیگ کی اپیل کی محدود وسعت کا اظہار کرتی ہے۔ لیگ کی دورہ کرنے والی پروپگنڈہ کمیٹی نے ان مشکلات کو مزید نمایاں کیا، جن کے تحت یہ دیہاتی حمایت کو بیدار کرنے کیلئے محنت کر رہی تھی۔ اس کے پندرہ ارکان میں سے صرف ایک زمیندار تھا۔ جس کے کم از کم سات ارکان لاہور کے شہری سیاستدان یا وکلا تھے۔(37) دیہات میں پنجاب لیگ کا اثر اس قدر کمزور تھا کے اسے ایسے امیدوار تلاش کرنے میں، جو یونینسٹوں کی مخالفت کر سکیں بہت مشکل کا سامنا کرنا پڑا۔ مضحکہ خیز حد تک کم آٹھ امیدواروں نے آخر کار اس کے جھنڈے تلے انتخاب لڑا۔

1937 کے انتخابات میں یونینسٹ پارٹی کی فتح نے مسلم لیگ کیلئے بڑا مسئلہ پیدا کیا۔ اگر جناح صاحب کے اس دعویٰ کو کہ مسلم لیگ ہندوستان کے مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت تھی، پریشان کن حد کھوکھلا نظر نہیں آنا تھا، اور کل ہند سیاست میں اس کی سودا بازی کی پوزیشن کو شدید حد تک کمزور نہیں ہونا تھا تو اسے یونینسٹوں کی جمی ہوئی پوزیشن کو منہدم کرنا تھا۔1940 میں قرارداد لاہور کے منظور ہونے کے بعد تو یہ اور بھی لازمی ہو گیا تھا، کیونکہ پنجاب مستقبل کی ریاست کا مرکز بننے والا تھا۔ یونینسٹ پارٹی کی پوزیشن کو چیلنج کرنے کیلئے لیگ کو کسی نہ کسی طرح اپنے اثر کو شہروں سے وسعت دے کر دیہاتوں تک لے جانا تھا۔ ایسا کرنے کی اس کی کوششوں کو تین واضح مراحل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلے مرحلے میں، جو انتخابات کے فوراً بعد شروع ہوا، اور یونینسٹ وزیراعلیٰ سکندر اور جناح کے درمیان اکتوبر 1937 ایک معاہدے پر اچانک رک گیا(38) لیگ نے دیہات میں ایک عوامی تنظیمی بنیاد بنانے کی کوشش کی، دوسرے مرحلے میں، جو 1937 سے لے کر

اپریل1944 میں جناح خضر مذاکرات کی ناکامی تک جاری رہا، لیگ موثر طور پر یونینسٹوں کے کنٹرول میں تھی، اور دیہاتی رائے دہندگان کے ہاں اپنے پاکستان کے مطالبے کو مقبول بنانے کیلئے اسے پنجاب مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کی کوششوں اور شہری مذہبی رہنماؤں پر بھروسہ کرنا پڑا۔ اس دور کے اختتام کے قریب اس نے عرصہ جنگ کے بے اطمینانی کے وجود سے فائدہ اٹھا کر حمایت جیتنے کی کوشش بھی کی۔ آخری مرحلہ، جو حقیقتاً صحیح معنوں میں، اگست1945 میں شملہ کانفرنس کی ناکامی کے بعد ہی شروع ہوا، عرصہ جنگ کی معاشی ابتری سے فائدہ اٹھانے کے عمل کی افزونی کا دور تھا۔ ساتھ ہی ساتھ لیگ نے سرکردہ زمینداروں اور پیروں کی حمایت حاصل کرنے کی ایک بڑی کوشش کی۔ یہ اس حکمت عملی کی کامیابی تھی جس نے لیگ کو1946 کے پنجاب کے انتخابات میں کامیابی حاصل کرنے کے قابل بنایا۔ صوبے میں لیگ کی ترقی کے اس آخری اور سب سے اہم مرحلے کی طرف رخ کرنے سے پہلے ہم مختصر طور پر دیہات میں وسعت پانے کی اس کی پہلے کی ناکام کوششوں کا جائزہ لیں گے۔ اس کی ناکامی کی نوعیت، مسلم معاشروں میں حالیہ سیاسی بیداری کے عمل کو سمجھنے میں روشنی بخش ہوگی۔

1937-45 کے سارے عرصے کے دوران پنجاب مسلم لیگ کی سیاسی حکمت عملی کہ تہہ میں یہ یقین کارفرما رہا کہ اسلام کے ساتھ کسانوں کی وفاداری زمینداروں یا ان کے قرابت داری کے گروپوں کے ساتھ وفاداری کی نسبت زیادہ مضبوط تھی۔ لیگ کے رہنما یہ یقین رکھتے تھے کہ اس دیہاتی اعلیٰ طبقے کو جو یونینسٹ پارٹی کے ساتھ وفادار رہا، کسان عوام کو براہ راست اپیل کر کے، نظر انداز کیا جا سکتا تھا۔ اس پالیسی نے اتنی محدود کامیابی کیوں حاصل کی؟۔ اس کا جواب اس حقیقت میں پنہاں ہے کہ اول پنجاب لیگ کی مذہبی اپیلیں غلط راستوں سے کی جا رہی تھیں، اور دوم، کہ جب یہ صحیح راستوں سے بھی کی جا رہی تھیں تو بھی کسان محض ان اپیلوں سے متاثر ہونے والے نہ تھے۔ ان اپیلوں کے ساتھ ساتھ، بیرونی عناصر کے بارے میں مشکوک وشبہات پر غالب آنے کیلئے، ان کو فوری سماجی اور معاشی مسائل کو حل کرنے کیلئے کوششیں بھی ہونی چاہئیں۔ لیگ اسی وقت شاندار کامیابی حاصل کرنے کے قابل ہوئی جب اس نے اس دیہاتی طبقہ اعلیٰ کی حمایت حاصل کی جو سیاسی حمایت کو متحرک کرنے کے روایتی جال پر کنٹرول رکھتے تھے، اور جب اس نے کسانوں کی عرصہ جنگ کی شکایات پر توجہ دینے کی کوشش کی۔ تاہم اس نے پہلے پہل حمایت جیتنے

کی کوشش محض اسلام کے سبز جھنڈے کولہرا کر کی۔

1940 میں قرارداد پاکستان کے منظور ہونے سے بھی پہلے مسلم لیگ نے عید جیسے تہواروں کو، ہندوستان کے مسلمانوں کے اندر سیاسی اتحاد اور سماجی استحکام کو پروان چڑھانے کیلئے، استعمال کرنے کا عزم۔(39) مسجدوں کو بھی، مسلم زندگی کے مراکز کے طور پر ان کی اہمیت کی وجہ سے، یکساں طور پر لیگ کے پروپیگنڈے کو پھیلانے کیلئے استعمال کیا گیا۔ایک دفعہ آل انڈیا مسلم لیگ ورکنگ کمیٹی کے سامنے ایک شاندار تجویز پیش کی گئی کہ پاکستان کے علاقوں میں 5,000 مساجد کو لیگ کے تبلیغی ذیلی مراکز کے طور پر استعمال کیا جائے۔(40) پروپیگنڈا کرنے والوں کو یہ ہدایت کی گئی کہ جب وہ کسی گاؤں کا دورہ کریں تو مقامی مسجد میں نماز میں شریک ہوں اور وہاں اجلاس کرنے کیلئے اس کے امام سے اجازت طلب کریں۔لیگ کے اجلاس باقاعدگی سے مساجد میں ہوتے تھے۔خاص طور جمعہ کی نماز کے بعد، ان طلبا کو جنہوں نے لیگ کے پروپیگنڈے کے کام میں نہ صرف پنجاب بلکہ پورے ہندوستان میں کام کیا، خاص طور پر رائے دہندگان کو مذہبی خطوط پر اپیل کرنے کی تربیت دی گئی تھی پنجاب مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن سے آنے والے طلبا کو، گاؤں کے دورے کے دوران تمام باتوں میں پیغمبرﷺ کے اسوہ کی پیروی کرنے کی ہدایت کی جاتی تھی۔انہیں مسجد میں نماز میں شریک ہونا ہوتا تھا اور 'مجاہدین' کے طور پر ان کی قیادت کرنا ہوتی تھی۔ان کی تقاریر جذباتی اپیل سے معمور ہوتی تھیں اور ہمیشہ قرآن کے متن کے کچھ حصے سے شروع ہوئی تھیں، اللہ تعالیٰ کی حفاظت کی دعا کرتے ہوئے اور اس کی حکمت کی تعریف کرتے ہوئے۔(42) شمالی مغربی ہندوستان میں شاعری کی اہمیت کی وجہ سے، ایسے اجلاسوں میں شاعری، خاص طور پر اقبال کی شاعری کی پرجوش انداز میں قرأت کی جاتی تھی۔(43)

جب اپریل 1944 میں جناح۔سکندر معاہدہ آخر کار ٹوٹ گیا، تو مسلم لیگ دیہاتوں کو پروپیگنڈے سے بھر دینے کے منصوبوں سے آگے بڑھی۔تاہم میاں ممتاز دولتانہ جیسے صوبائی لیگ کے قائدین دیہات کے طبقہ اعلیٰ کی حمایت جیتنے کی ضرورت کو مسلسل کو نظر انداز کرتے رہے تھے۔ جولائی 1944 میں لیگ کے جنرل سیکریٹری نے لکھا، اب یہ بات واضح ہوتی جارہی ہے کہ حکومت کی پرعزم مخالفت کے پیش نظر ہماری بنیادی طاقت زمینداروں یا ضلع دار نمبردار طبقے سے نہیں آئے گی بلکہ مسلم عوام سے آئے گی،(44) جون اور جولائی کے دوران، منٹگمری، لائیلپور،

شیخوپورہ، سرگودھا، جھنگ، سیالکوٹ اور راولپنڈی میں لیگ کی بڑی بڑی کانفرنسیں منعقد ہوئیں۔(45) تاریخ میں پہلی بار، سرگودھا اور میانوالی جیسے دیہاتی علاقوں میں پرائمری لیگ کی شاخیں قائم کی گئیں۔(46) تاہم صوبے کے زیادہ تر علاقے میں، پروپیگنڈہ مہم نے دیہی آبادی کے عوام پر بہت کم اثر کیا، گورنر نے جولائی 1944ء میں یہ تحریر کیا: ’’گاؤں میں نفوذ کرنے کی لیگ کی کوششیں بنیادی طور مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کے سیلانی ارکان کی طرف سے کچھ بے ربط دوروں، پروپگنڈے پمفلٹوں کی تقسیم اور دیہاتی ملازمین تک رسائی پر محدود ہیں۔ یہ تحریکیں، باوجود اسلامی اپیلوں کے ان کی پشت پر ہونے کے اب تک مسلمان عوام پر بہت کم اثر انداز ہوئی ہیں، جو جماعتی سیاست کی بجائے، اپنے قبائلی اور معاشی مسائل میں دلچسپی رکھتے ہیں، اور لگتا ہے کہ ان چیزوں نے فرقہ ورانہ صورت حال کو منفی انداز میں متاثر نہیں کیا، (47) یونینسٹ 1944ء کے پورے سال کے دوران مسلسل ڈسٹرکٹ بورڈ اور صوبائی اسمبلی کی نششتیں جیتتے رہے۔ مثال کے طور پر اگست میں انہوں نے سیالکوٹ ڈسٹرکٹ بورڈ کے انتخابات میں لیگ کو شکست دی۔(48) انہوں نے ہوشیار پور، کانگڑہ اور جھجڑ کی مجلس قانون ساز کی نششتیں بھی سنبھال لیں۔ ضلع ڈیرہ غازی خان میں یونینسٹوں کا اثر اس قدر زیادہ تھا، کہ اپریل 1945ء میں جنوبی حلقے میں ہونے والے ضمنی انتخاب میں، لیگ سردار غوث بخش مزاری کے مقابلے میں کوئی امیدوار لانے کے قابل نہ ہو سکی۔(49) پنجاب کے بہت سے مغربی اضلاع میں، اسے مقامی دھڑے بندیوں کی مخالفتوں کو حل کرنے کے اسی مسئلے کا سامنا کرنا پڑا۔ جس نے ایک دہائی پہلے میاں فضل حسین کی، یونینسٹ پارٹی کی مقبول عام بنیاد قائم کرنے کوششوں میں رکاوٹ پیدا کی (50) اتنا بعد تک بھی جتنا کہ مئی 1945ء۔ لیگ ابھی تک پنجاب میں صرف ڈیرھ لاکھ (1,50,000) کی رکنیت کا دعویٰ کر سکتی تھی۔(51) اسلام کو، عوام کو متحرک کرنے کے ایک ذریعے کے طور پر استعمال کرنے کی اس کوششوں نے بہت کم اثر پیدا کیا، کیونکہ اس کی مذہبی اپیلوں میں بیرونی لوگوں کا واسطہ استعمال کیا گیا۔ جو دیہاتوں میں ذاتی اثر سے محروم تھے، اور کیونکہ وہ مسلم استناد کے ذرائع پر مبنی تھیں، یعنی قرآن، عالم اور مسجد پر، جو کہ ان پڑھ پیرزدہ، دیہاتوں کیلئے غیر اہم تھے۔

لیگ کے رہنماؤں کے سامنے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر پنجاب کی حمایت پاکستان سکیم کیلئے جیتنا ہے، تو ایک مختلف نقطہ نظر اپنانا پڑے گا۔ اگر چہ یہ چیز دو قومی نظریے سے متصادم ہوتی،

لیکن پنجابی مسلمانوں کی قبائلی وفاداریوں کو اپیل کرنا ضروری تھا۔ روایتی بچولوں، زمینداروں اور پیروں کی حمایت کی بھی ضرورت تھی۔ مزید برآں اگر کسانوں نے غالب یونینسٹ پارٹی کی مخالفت کا خطرہ مول لینا تھا، تو ان کے معاشی مفادات کو اپیل کرنا بھی ضروری تھا۔ لیگ نے پہلے یہ تمام نئی حکمت عملیاں نہیں اپنائیں۔ یہ اتنی دیر بعد جا کے ہوا جتنا کہ 1944 کہ اس نے اپنی توجہ مقامی شاخوں کی تنظیم سازی سے ہٹا کر طبقہ اعلیٰ کی حمایت حاصل کرنے کی طرف لگائی۔ لیکن اس نے عرصہ جنگ کی بڑھتی ہوئی بے چینی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس سال کے ابتدا میں دیہاتی آبادی کو اپیل کرنا شروع کر دیا۔

جہاں جنگ کے ابتدائی دنوں میں دیہات، معاشی بگاڑ کے بدترین اثرات سے بچ گئے، وہاں 1944 تک وہ بھی اتنا ہی متاثر ہوئی جتنا کہ شہر 1944 تک گندم اور دوسری زرعی پیداوار کی اونچی قیمتوں نے صوبوں کے کسانوں کی افراط زر اور اشیائے صرف کی قلت کی تلافی کر دی۔ لیکن اس موسم خزاں میں زرعی اشیا کی قیمتوں میں ایک بڑی اور مسلسل کمی شروع ہو گئی۔ (52) 1945 کے پہلے چند مہینوں میں غلّے کی قیمتیں کچھ بحال ہوئیں، لیکن جوں جوں سال آگے بڑھا تو کسان اپنی اشیا کو مارکیٹ میں لانے سے زیادہ سے زیادہ ہچکچانے لگے۔ سیاسی بے یقینی 1946 کی ربیع کی فصل کیلئے ناسازگار امکانات اور چور بازاری کی کشش، سب نے اس میں اپنا حصہ ادا کیا، دسمبر 1945 تک گندم، مکئی اور چنا کھلی مارکیٹ سے عملی طور پر غائب ہو گئے (53) صوبے میں بہت سے شہروں یہاں تک کہ نہری کالونی کے علاقوں میں بھی گندم کے قحط کا تجربہ ہونے لگا۔ مغربی پنجاب کے بڑے زمیندار پھر بھی غلّے کا کچھ حصہ مارکیٹ میں لے آئے۔ لیکن مشرقی پنجاب کے مالک کسانوں کی طرف سے تقریباً کچھ بھی نہ آیا۔ یونینسٹ حکومت وہاں کے دیہاتوں سے گندم حکماً طلب کرنے پر مجبور ہو گئی۔ اس چیز نے بہت زیادہ مخالفت کو ابھارا: لدھیانہ، ہوشیار پور، اور فیروز پور کے اضلاع میں 1946 کے انتخابات کے عین درمیان میں فسادات شروع ہو گئے۔ (54)

اس سازگار پس منظر کے باوجود، یہ بات غیر امکانی ہے کہ لیگ بڑے پیمانے پر عرصہ جنگ کی بے چینی سے فائدہ اٹھانے کی پالیسی اختیار کرتی، اگر اس وقت اس کی صفوں میں بڑی تعداد میں کمیونسٹ داخل نہ ہو گئے ہوتے۔ (55) وہ 1943 کے موسم سرما کے دوران وسطی پنجاب کے دیہاتوں میں اس طرح کے پروپیگنڈے کو کامیابی سے استعمال کر لینے کے بعد اس میں پہلے ہی

ماہر ہو چکے تھے۔(56)۔ پنجاب لیگ نے اس مخالفت کوٹھوس شکل دینے کی کوشش کی جو راشننگ اور غلّے کی رسد کو حکماً طلب کرنے پر کی گئی، جس کیلئے یونینسٹ پارٹی کو مرکزی محکمہ خوراک کی طرف سے مجبور کیا گیا۔ (57) اس نے یونینسٹ پارٹی کی، افراط زر کو کنٹرول کرنے اور ہندو اور سکھ کاروباری طبقے کی طرف سے ناجائز منافع خوری کو روکنے میں ناکامی پر اپنی بڑھتی ہوئی بے اطمینانی کا بھی اظہار کیا۔ تاہم سب سے اہم بات یہ تھی کہ مسلم لیگ نے کسانوں کے معاشی اور سماجی مسائل کے حل کو پاکستان کی ریاست کے قیام کی کامیابی کے ساتھ منسلک کردیا۔ پنجاب مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کے ارکان کو ہدایت کی گئی کہ جب وہ کسی گاؤں کا دورہ کریں تو سماجی مسائل اور مشکلات کو تلاش کریں اور انہیں دیہاتیوں کو بتائیں کہ ان کے مسائل کی بنیادی وجہ یونینسٹ ہیں اور انہیں اس کا حل۔ پاکستان دیں۔(58) لیگ کے پروپیگنڈہ کار اپنے ساتھ دوائیوں کی رسد دیہاتیوں کے پاس لے کر جاتے تھے۔ جن کا حصول جنگ کے دوران زیادہ سے زیادہ مشکل ہوتا جا رہا تھا۔ وہاں کپڑا بھی تقسیم کرتے تھے اور کسانوں کیلئے زیادہ راتب کا بھتہ حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔(60) یہ پالیسی یونینسٹ پارٹی کی پالیسی سے واضح طور پر مختلف تھی۔ جو آبادی کی ضروریات سے زیادہ سے زیادہ لاتعلق محسوس ہوتی تھی۔

عرصہ جنگ کی بے اطمینانی سے فائدہ اٹھانے کی حکمت عملی مقبول عام ہو گئی۔ جب برخواست شدہ سپاہیوں کی بڑی تعداد وسیع پیمانے کی بے روزگاری کا سامنا کرنے کے لئے واپس آنا شروع ہو گئی۔(61) لیگ نے راولپنڈی اور جہلم کے بڑے بھرتی مہیا کرنے والے علاقے میں، اپنی تنظیم میں شامل سابقہ فوجیوں کو کام مہیا کر کے اور ان کے مسائل میں دلچسپی ظاہر کر کے، بہت مقبولیت حاصل کر لی۔ اس نے اس پیغام کو ذہن نشین کرایا کہ اگرچہ یونینسٹوں نے جنگ کے دوران بھرتی کرنے والوں کو بڑی مقدار میں سرپرستی مہیا کی تھی، لیکن اب وہ واپس آنے والے سپاہیوں کو صرف پانچ روپے فی کس کی معمولی رقم [اور] پنجاب میں دس لاکھ سپاہیوں کو صرف پچاس ہزار ایکڑ زمین دے رہے تھے۔(62) ان روایتی طور پر تاج کے وفادار علاقوں میں دیر سے پیشرفت کرنے اور یونینسٹ پارٹی کی طرف سے خاصی مخالفت کے باوجود لیگ نے 1946 کے انتخابات میں راولپنڈی اور جہلم کے اضلاع میں چھ کی چھ نشستوں پر قبضہ کر لیا۔ اس نے مشرقی پنجاب کے مالک کسان کے علاقوں میں بھی، جو عرصہ جنگ کی گڑ بڑ سے بری طرح متاثر ہوئے

تھے، مکمل کامیابی حاصل کر لی تھی۔ تاہم وسطی اور جنوب مغربی پنجاب میں جنگ کی اکتاہٹ اور حکومت مخالف جذبات نے، لیگ کے حکومت میں آنے میں بہت تھوڑا کردار ادا کیا۔ ان علاقوں میں اس کی کامیابی کا منبع زمینداروں اور پیروں کی حمایت تھی جو اس سماجی نظام کو کنٹرول کرتے تھے جس کے ذریعے ہمیشہ ووٹ اکٹھے کئے جاتے تھے۔

1946 کے آغاز تک یونینسٹ پارٹی کے ایک تہائی زمیندار ارکان اس کو چھوڑ کر لیگ میں شامل ہو چکے تھے۔ جھنگ اور شیخوپورہ کے دو اضلاع میں مجلس قانون ساز کے سات کے سات مسلم ارکان لیگ میں شامل ہو چکے تھے۔(63) اگرچہ دوسرے علاقوں جیسا کہ امرتسر اور گجرات میں یونینسٹ پارٹی کے ارکان ثابت قدمی سے وفادار رہے، لیکن بہر حال لیگ نے اس کے اعلیٰ طبقے کی حمایت میں خاصا تجاوز کر لیا تھا۔ ان زمینداروں کی تعداد میں، جنہوں نے لیگ میں شمولیت اختیار کی، حیات، نون اور دولتانہ خاندانوں کے افراد شامل تھے، جن سے روایتی طور پر یونینسٹ پارٹی اپنی قیادت حاصل کرتی تھی۔ اس نے جلال پور، جہانیاں شاہ، راجکا اور شاہ جیونہ کے پیروں کی حمایت پر بھی تصرف حاصل کر لیا تھا۔ جنہوں نے ہمیشہ یونیسٹ پارٹی کو قابل قدر خاموش حمایت مہیا کی تھی۔

زمینداروں اور پیروں کے یونینسٹ پارٹی کو چھوڑنے کے فیصلے کے پیچھے متعدد سماجی، معاشی اور مذہبی اسباب تھے۔ یہ، دسمبر 1942 میں پارٹی کے لیڈر سر سکندر حیات خان کی وفات کے جلو میں پارٹی کی کمزور گروہی وحدت کی ٹوٹ پھوٹ کے پس منظر میں کام کر رہے تھے۔(64) یہ بڑھتا ہوا احساس کہ برطانوی جلد ہی ہندوستان چھوڑ جائیں گے، بھی یکساں طور پر موثر تھا۔ جب جنگ نزدیک آئی، بہت سے پنجابی مسلمانوں کو اس بات کا احساس ہونے لگا کہ یونینسٹ پارٹی کا سیاست کے بارے میں غیر فرقہ ورانہ نقطہ نظر اور اس کا شاہ سے وفاداری کا موقف اپنی علت غائی کی عمر پوری کر چکا ہے۔(65) اگرچہ یونینسٹ پارٹی سے پہلی علیحدگیاں اپریل 1944 میں آل انڈیا مسلم لیگ کے صوبائی سیاست میں مداخلت کرنے کے حق کے سوال پر ہوئیں، لیکن اہم طور پر جولائی 1945 میں یہ شملہ کانفرنس کی ناکامی تھی جو یونینسٹ پارٹی سے سرکردہ زمینداروں اور پیروں کے نکلنے پر منتج ہوئی۔ پنجابی زمیندا اور پیر سیاست میں دو وجوہات کی بنا پر شامل ہوئے تھے۔ اپنے علاقوں میں اپنی حیثیت کو تحفظ دینے کیلئے اور اپنی قوت اور سرپرستی میں

اضافہ کرنے کیلئے۔انہوں نے صوبائی حکومت اور اسمبلی کی رکنیت، ڈسٹرکٹ بورڈوں اور میونسپل کمیٹیوں کے کنٹرول اور ذیلداروں اور اعزازی مجسٹریٹوں کی تقرریاں حاصل کرنے کے ذریعے یہ چیز حاصل کرنے کی کوشش کی۔انہوں نے یونینسٹ پارٹی کی حمایت کسی وفاداری کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ یہ انہیں سرپرستی تک رسائی مہیا کرتی تھی۔شملہ کانفرنس کی جناح کے اس مطالبے کی وجہ سے ناکامی کہ عبوری حکومت کے تمام نامزد امیدوار مسلم لیگی ہوں، نے زمینداروں کو تکلیف دہ طریقے سے یہ بات باور کرادی کہ اگر انہوں نے لیگ میں شمولیت اختیار نہ کی تو مستقبل میں وہ حکومت اور طاقت سے محروم ہوجائیں گے۔

اگرچہ پہلے اس نے، قبائلیت اور پیروں کیلئے کسانوں کی توہم پرستانہ عقیدت کو سیاسی حمایت کیلئے، یونینسٹ پارٹی کی طرف سے، استعمال کرنے پر، تنقید کی تھی۔لیکن جب وہ خود ایسا کرنے کی پوزیشن میں آئی تو لیگ انہی طریقوں کو استعمال کرنے میں ذرہ برابر بھی نہیں ہچکچائی۔ دراصل یہ دیہاتی علاقوں میں ایسے امیدواروں کو، جو ان علاقوں میں روایتی حاکمیت رکھتے تھے، میدان میں اتارنے کیلئے اس حد تک پرعزم تھی کہ اس نے اپنے ٹکٹوں پر پوشیدہ زمینداروں اور پیروں کو لڑانے کیلئے اپنے بہت سے وفادار کارکنوں کو نظرانداز کردیا۔(66) 1946 کے انتخابات کے دوران لیگ نے دیہاتوں میں حمایت کو متحرک کرنے کیلئے زمینداروں، پیروں اور رشتہ دار گرہوں کے سربراہوں سے ذاتی اثر ورسوخ استعمال کرنے کا تقاضا کیا۔

جیسا کہ 1937 میں تھا، برادری نے مالک کسانوں کے ووٹوں کو متحرک کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔اس مرتبہ میاں نواز اللہ نے ضلع لائیلپور میں اپنے ارائیں بھائیوں میں اپنے اثر کو لیگ کی طرف استعمال کیا، اس نے اپنی انتخابی مہم کا سب سے زیادہ حصہ، لیگ کے پیغام کو عام کرنے کی بجائے ووٹروں کے اندراج کروانے میں صرف کیا، وہ جانتا تھا کہ اگر اس نے اپنی برادری سے رائے دہندگان کی تعداد میں اضافہ کیا تو وہ تقریباً انتخاب جیت لے گا۔(67) جہاں کہیں مضبوط برادریاں موجود تھیں، لیگ نے اس کے سربراہوں کو امیدوار کے طور پر منتخب کرنے کی کوشش کی۔(68) ان زمینداروں نے، جنہوں نے لیگ میں شمولیت اختیار کی تھی، اپنے مزارعوں پر اپنے اثر اور اپنی دولت کو لیگ کیلئے ووٹ جیتنے کیلئے استعمال کیا، تاہم صوفی سلسلہ دیہی سیاسی حمایت کو متحرک کرنے کیلئے اہم ترین طریقہ رہا۔

صوبائی انتخابات سے فوری پہلے کے دور میں پنجاب لیگ نے مذہبی اثر رسوخ والے افراد کی ایک کمیٹی قائم کی جو مشائخ کمیٹی کے نام سے مشہور ہوئی تا کہ اس کے مقصد کے پیچھے صوفی حمایت کو منظم کیا جاسکے۔تاہم پیروں کو منظّم کرنا آسان نہ تھا،اس جمیعت کی بہت تھوڑے مشائخ نے شرکت کی لہذا ان کے ساتھ بہت سے معاملات مقامی سطح پر طے ہوئے۔اس نے انفرادی طور پر پیروں تک رسائی حاصل کی اور انہیں اپنی حمایت میں فتوے جاری کرنے کا کہا۔ یہ مذہبی ہدایات چھوٹے چھوٹے اور دیواری اشتہارات اور ساتھ ہی ساتھ 'نوائے وقت' اور 'انقلاب' جیسے اخبارات میں اشاعت کے ذریعے پھیلائی گئیں۔ان کے اندر لیگ کو ووٹ دینے کی اپیلوں کو کلی طور پر مرید کی اپنی پیر اور اپنے صوفی سلسلے کی ساتھ وفاداری کے مفہوم میں پیش کیا جاتا تھا۔حضرت شاہ نور جمال کی خانقاہ کے سجادہ نشین،سید فضل شاہ کی طرف سے جاری شدہ درج ذیل فتویٰ اس کی ایک عمدہ مثال ہے۔

'درگاہ حضرت شاہ جمال کی طرف سے اعلان۔"میں ان تمام لوگوں کو جو میرے سلسلہ میں ہیں مسلم لیگ کی مدد کرنے کیلئے ہر ممکن چیز کرنے اور اپنے ووٹ اسے دینے کا حکم دیتا ہوں۔وہ تمام لوگ جو اس پیغام کے مطابق عمل نہیں کریں گے،اپنے آپ کو مزید میرے سلسلے کا رکن نہ سمجھیں۔"

دستخط شدہ فضل احمد شاہ

سجادہ نشین حضرت شاہ نور جمال

بہت سی سرکردہ صوفی خانقاہوں نے لیگ کی طرف سے ایسے ہی فتاویٰ جاری کیے۔اس نے اپنی عظیم ترین کامیابی جھنگ، ملتان، جہلم اور کرنال جیسے علاقوں میں حاصل کی جہاں اس نے سرکردہ پیروں کی حمایت حاصل کر لی تھی۔لیگ کے حامی اخبار 'ایسٹرن ٹائمز'، کے ایڈیٹر خالد سیف اللہ نے جب 1946 کے انتخابات کے فوراً بعد یہ لکھا تو اس نے کوئی مبالغہ نہیں کیا؛۔

'وہ کونسے عوامل ہیں جنہوں نے پاکستانی علاقوں میں ایک انقلاب برپا کیا ہے؟ کس چیز نے اس عظیم کامیابی کو ممکن بنایا ہے۔میرے خیال میں، جہاں تک پنجاب کا تعلق ہے،تو سب سے زیادہ تعریف پیروں کی کی جانی چاہئے۔۔۔جنہوں نے جب پاکستانی قوم کو مہلک خطرے میں دیکھا تو وہ اپنے حُجروں سے نکل آئے اور اپنے پیروکاروں کو حکم دیا کہ وہ برائی کی مزاحمت کریں اور لیگ اور پاکستان کیلئے ووٹ دیں۔(70)

مورخین نے عام طور پر مسلم لیگ کے ارتقا کی توجیہ، پاکستان کیلئے عوامی حمایت کے مفہوم

میں کی ہے۔ مثال کے طور پر حال ہی میں شاہد برکی نے یہ کہا ہے، زمیندار اشرافیہ کا بڑا حصہ متحدہ ہندوستان کا وفادار رہا۔ یہ صوبے [پنجاب، سندھ، اور شمال مغربی سرحدی صوبہ] پاکستان اس لئے بن گئے کیونکہ ان کی آبادیوں کی اکثریت مسلمان تھی نا کہ اس لئے کہ سیاسی طور پر طاقتور زمیندار اشرافیہ نے جناح کی تحریک کو پرزور حمایت مہیا کی۔(71) تاہم اس کے بنیادی صوبے پنجاب میں لیگ کے ارتقا کے اس مطالبے نے یہ واضح کر دیا ہے کہ دیہاتی اشرافیہ کی حمایت اس کی کامیابی کیلئے بنیادی اہمیت کی حامل تھی۔ دیہاتی آبادی کے ووٹوں پر زمیندار اور پیروں کا کنٹرول لیگ کیلئے حمایت کو متحرک کرنے میں اس کا مطالبہ پاکستان کی مقبولیت کی نسبت کہیں زیادہ اہم تھا۔

1937 سے لے کر 1944 کے درمیان کے سالوں میں پنجاب مسلم لیگ نے اکثر اوقات یونینسٹ دیہاتی اشرافیہ کو، دیہاتیوں کو براہ راست اپیل کر کے، یونینسٹ دیہاتی اشرافیہ کو نظر انداز کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی کوششیں کامیاب نہ ہوسکیں، جب تک کہ یونینسٹ پارٹی کے روایتی حامیوں کی ایک بڑی تعداد نے 1944 اور 1945 کے اواخر میں اسے چھوڑ نہیں دیا۔ صوبے میں لیگ کے طاقت حاصل کرنے کے امکانات کافی دور رہے۔ تاہم 1946 کے بنیادی اہمیت کے حامل انتخابات کے موقع تک اسے دیہاتی اشرافیہ کے ایک بڑے حصے کی حمایت حاصل ہوگئی۔ اس طرح یہ یونینسٹوں کو ان کے اپنے انتخابی کھیل میں شکست دینے کے قابل ہوگئی۔ پیروں نے لیگ کے حق میں فتوے جاری کئے، زمینداروں نے اپنا معاشی اثر اور برادریوں کے نظام میں اپنی سرکردہ حیثیتوں کو استعمال کیا۔ اس پرزور حمایت نے جو مسلم لیگ نے زمینداروں اور پیروں کی طرف سے حاصل کی، اسے پاکستان کے سنگ بنیاد، میں دھوم کی فتح حاصل کرنے کے قابل بنایا۔ پنجاب مسلم لیگ کی کامیابی یہ ثابت کرتی ہے، کہ کس طرح 'روایتی' سماجی اور مذہبی سلسلے سیاسی حمایت کو بیدار کرنے میں ان سے کہیں زیادہ اہم ہو سکتے ہیں، جن کو موجودہ نظریات کی طرف سے تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ فرض کرنے کی، جیسا کہ پال براس نے فرض کیا ہے، کوئی ضرورت نہیں ہے کہ مسلم معاشروں میں سماجی بیداری سیاسی بیداری کا ایک لازمی پیشگی تقاضا ہے۔ پنجاب کے انتیس اضلاع میں سے صرف چھ اضلاع میں مسلمانوں کا پانچویں حصے سے زیادہ شہروں میں رہتا تھا(72) اور صرف دو اضلاع میں دو فیصد سے زیادہ انگریزی پڑھ سکتے تھے، لیکن لیگ صوفی اور برادری کے سلسلوں پر انحصار کر کے وسیع پیمانے کی حمایت حاصل کرنے کے قابل ہوگئی۔ یہ بنیادی طور پر انہی چیزوں کے ذریعے تھا۔ لیکن پاکستان سکیم کو دیہاتیوں کی جنگ کے دوران معاشی مشکلات کے حل کے ساتھ منسلک کرنے کے ذریعے بھی تھا کہ لیگ کی سیاست دیہاتی رائے دہندگان تک پہنچ کر انہیں گلے لگانے کے قابل ہوگئی جن کے ہاتھ میں نئی مسلم قومی ریاست کی کامیاب تخلیق کی کنجی تھی۔

باب11

بنگال کی سیاست اور مسلم عوام۔47-1920

پارتھا چیٹر جی

مجھے آغاز میں ہی اس بات کی وضاحت کرنے دیجئے کہ اس مضمون میں، میں سیاست کی دو مختلف دنیاؤں کی بات کروں گا۔ ایک حکومتوں، پارٹیوں، مجالس قانون ساز وغیرہ کی منظم دنیا ہے، اور دوسری کسان طبقات کی غیر منظم سیاست کی دنیا، اول الذکر دنیا مانوس دنیا ہے؛ موخر الذکر کے بارے میں ہم صرف ان موڑوں پر جانتے ہیں جب ہم یہ منظم سیاست کے طریق ہائے کار سے رابطے میں آتی ہے۔ لیکن یہ فرق، سامراجی اور بعد سامراجی زرعی معاشروں کی سیاست میں کسانوں کے کردار کا مطالعہ کرنے میں اہم ہے، میں نے کسی اور جگہ اس فرق کے نظریاتی مقام کو اور جدید ہندوستان کی تاریخ نویسی کیلئے اس کے عمومی مفاہیم کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔(1) یہاں مجھے صرف اس بات کی طرف اشارہ کرنے دیں کہ، جدید دور میں نام نہاد ترقی پذیر، ممالک کی سیاست پر نگاہ ڈالنے کا عمومی انداز یہ ہے کہ ان سیاسی طریق ہائے کار پر توجہ مرکوز کی جائے جو ریاست کی مشینری کے اردگرد ہیں، یہ دیکھا جائے کہ وہ کتنی دور تک معاشرے میں سرایت پذیر ہیں، سیاست میں روز افزوں کتنے بڑے بڑے آبادی کے حصوں کو سیاست میں متحرک کیا جاتا ہے، شراکت داری کس طرح بڑھتی ہے، اور غالباً یہ کہ نتیجے کے طور پر نئے طریق ہائے کار کو کس طرح اداراتی بنایا جاتا ہے۔ اس طریقے سے ان ممالک کے لوگوں کے ایک بہت بڑے حصے کی اجتماعی سماجی سرگرمیوں کو سیاسی نظام کے مضافات میں منتقل کر دیا جاتا ہے، جہاں ان کا وجود صرف اسی وقت ہی قابل توجہ ہوتا ہے جب دیہی بے چینی کے وقتاً فوقتاً پھوٹنے والے دھارے نظر آتے ہیں۔ جو اس قدر اچانک برجستہ اور مقامی طور واقع ہوئے ہوتے ہیں اور پھر

ایک دفعہ پھر دیہاتی زندگی کی زمانہ قدیم کی معمول کی انفعالی زندگی میں گم ہو جاتے ہیں۔ اچانک دھماکوں کو عموماً قبل سیاسی کا نام دیا جاتا ہے، اور صرف اس وقت جب بہت بڑی تعداد میں کسان عوام پارٹیوں، انتخابات یا مرکزی طور پر منظّم احتجاجی تحاریک میں لائے جاتے ہیں تو ایسا ہوتا ہے کہ کسانوں کے سیاست میں داخل ہونے کو تسلیم کیا جاتا ہے۔

یہاں میرے دلائل میں سے ایک یہ ہوگی کہ، کسان عوام کے جدید قسم کی منظّم سیاست میں داخلے، کے عمل کا مطالعہ، ایک نسبتاً ایسی خودمختار سیاسی حاکمیت کے جو کسان طبقات کے اندر وجود رکھتی ہے فہم کا تقاضا کرتا ہے۔ یہاں ایک اہم نظریاتی عنصر ایک رسمی ریاستی مشینری کا بطور طبقے کے خارج میں ایک حاکمیت کا تصور ہے۔ غالباً یہ بات ہندوستان جیسے ملک میں زیادہ صحیح ہے، جہاں ملک کے بیشتر حصوں میں رسمی ریاستی مشینری ابتدائی قرونِ وسطیٰ سے لے کر کم وبیش ایک مرکزی شاہی نوکرشاہی کے طور پر منظّم ہوتی ہے۔ ریاست کے بارے میں بالکل اسی قسم کا تصور ہوسکتا ہے ان جگہوں یا عہدوں میں وجود نہ رکھتا ہو، جہاں ایک رسمی ریاستی مشینری مقامی جاگیرداری سے ناقابل پیش بینی جھول کی توجیہ کیلئے ایک تجزیاتی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ یہی ادراکی بعد ہے، جو، جب حکمران طبقات کے مختلف حصوں میں، کشمکش کی منظّم دنیا میں، سازگار ساختیاتی حالات طاری ہوں تو مقبول عام سیاست کے سازباز کے عمل اور کرشماتی سیاستدانوں کیلئے گنجائش پیدا کرتا ہے۔

دوسرے نمبر پر، ریاستی طاقت کی خصوصی ساخت، جو قبل سرمایہ داری نظام میں، وسیع پیمانے پر مختلف اشکال اختیار کرسکتی ہے، جو ایک مرکزی نوکرشاہی سے لے کر حقیقی غیر ملکی امرا اور نوابوں تک ہوسکتی ہیں، کسانوں کے اندر نظریات اور سیاسی تحریکات کی اشکال کا تجزیہ کرنے میں اہم ہے۔ مثال کے طور پر ہندوستان کے معاملے میں، جاگیردرانہ یا نیم جاگیردرانہ استحصال کے خلاف کسان تحریکات کا سوال نوکرشاہی کی ریاستی مشینری کے خلاف اقدامات کی نسبت زیادہ پیچیدہ ہے۔ اول الذکر بہت ہی باہمی ممنونیت کے تعلقات میں الجھا ہوا ہے، مختلف روایتی مخصوص ثقافتی تناظرات میں جواز یافتہ ہے۔ ایک جاگیردار یا نیم جاگیردار نواب کے واضح معاشی کردار، خاص طور پر زرعی معیشت میں ساختیاتی تبدیلی کے دور میں، اور معاشرے کے مسلمہ سماجی نظریے میں اس کے کردار کے ادراک کے درمیان شاذ و نادر ہی کوئی سیدھی مطابقت ہوسکتی ہے۔ لیکن ہر مخصوص معاملے میں جاگیردارانہ حاکمیت کی علامات ہوتی ہیں؛ ایسی رسومات اور رواجات جو،

زیادہ تر معاملات میں جاگیردرانہ حقوق اور جائیداد سے متعلق ہوں، ان کا جواز اوران کا مظاہرہ اور جسمانی قوت کی برتری، جو جاگیردرانہ حاکمیت کے خلاف بغاوت میں، حاکمیت کی ان علامات کی شعوری پامالی کے افعال شامل ہوتے ہیں۔ جائیداد کو لوٹنا اوران کی تباہی اور رسوماتی اہمیت کی اشیا کی بے حرمتی۔

تیسرے نمبر پر، ایک ایسے دور میں، جب نمائندہ اداروں، کے دائرے کی توسیع کے ساتھ، منظّم سیاست کا میدان اتنا پھیل جاتا ہے یہ کہ وہ کسان عوام کے طبقات کو ریاست کے ساتھ ایک نئی قسم کے مربوط سیاسی تعلق کو درلے آتا ہے، مطالعہ کرنے کی اہم چیز کسان طبقاتی سیاست کے منظّم سیاست کے ڈھانچے کے ساتھ روابط کی نوعیت ہوتی ہے۔ یہیں پر 'متحرک کرنے کی سیاست عمل شروع کرتی ہے۔ ترقی پذیر سیاست کے بہت سے زیادہ نفوذ پذیر پہلو، جیسا کہ دھڑے بندی کی مقامی وفاداریاں ان روابط میں واقع ہوتی ہیں سیاست کی منظّم دنیا سے تعلق رکھنے والے سیاستدان اور پارٹیاں، کسان طبقات کے ساتھ تشکیل دینے کی کوشش کرتی ہیں۔ روابط کا سوال ان حالات میں خصوصی طور پر بہت نازک ہو جاتا ہے، جہاں کسانوں کے اندر معاشی تفریق کے اعمال اس سماجی بنیاد کو کھرچ رہے ہوں، جس میں کسان۔ طبقاتی سیاست کے نظریاتی ڈھانچے تعمیر ہوتے ہیں۔

یہ مضمون اوپر بیان کئے تجزیاتی ڈھانچے کے مجرد خاکے کی شکل میں، بنگال میں 1947 میں صوبے کی تقسیم تک مسلم سیاست کے ارتقا کے راستے کے بارے میں ایک استدلال پیش کرنے کیلئے استعمال کرے گا۔ اس استدلال میں بہت سے اہم نکات ابھی تک انتہائی ناکافی ڈیٹا پر مبنی ہیں۔ تاہم اس قسم کے نظریاتی استدلال کی خاکہ سازی، مستقبل کی تحقیق کی حدود اور سمتوں کی نشاندہی کرنے میں کسی حد تک مدد کرسکتی ہے۔

کانگریس اور خلافت

یہ 1920 کی عدم تعاون۔ خلافت تحریک تھی جو پہلی مرتبہ بنگال کے مسلمان کسانوں کے ہاں ایک منظّم سیاسی تحریک لے کر آئی۔ بنیادی تحرک یا کم از کم سرکاری حلقوں میں ایسا ہی رپورٹ کیا گیا، علما یا مذہبی مبلغین کی طرف سے مہیا کیا گیا، جو بنیادی طور پر فرائضی فرقے سے تعلق رکھتے

تھے، اور احتجاج کاروں کی بڑی تعداد گشتی مولویوں، پر مشتمل تھی۔(2) یہ تحریک مسلم رہنماؤں کے ایک نئے طبقے کو سامنے لے آئی، یعنی بنگال کے مختلف اضلاع میں خلافت اور عدم تعاون کے تنظیم سازوں کو، جن کے مسلمان کسانوں کی سماجی اور مذہبی قیادت کے ساتھ مضبوط رشتے تھے۔ ان میں سے بہت سے مولانا حضرات تھے، جو بذات خود مذہبی علما کے طور پر خاصی شہرت رکھتے تھے۔ یہ دیناج پور کے عبداللہ الباقی، چٹا گانگ اور کلکتہ کے منیرالزمان اسلام آبادی، 24 پرگنہ کے اکرم خان، نادیا کے شمس الدین احمد، اور تپرا کے اشرف الدین چوہدری۔(3)

اس عدم تعاون خلافت پروپیگنڈے کے موثر پن اور گہرائی کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ کونسل کے 1921 کے انتخابات میں، جب ووٹ ڈالنے کو ایک گناہ، قرار دے دیا گیا، وہاں مسلمانوں کی بہت کم تعداد نے ووٹ ڈالے، خاص طور پر راجشاہی، دیناج پور، اور رنگ پور میں جبکہ چٹا گانگ اور نواکھلی میں ان پڑھ سبزی فروش، ریڑھی بان، موچی اور دکاندار، جنہیں آئینی اصلاحات کے مکمل ڈھانچے کے اجتماعی تمسخر میں امیدواروں کے طور پر لایا گیا تھا بھاری اکثریت سے جیت گئے۔ 1922 میں کومیلا میں علما کی کانفرنس، جس کے بارے میں کہا گیا کہ اس میں 10,000 لوگوں نے شرکت کی تھی نے عدم تعاون کو تمام مسلمانوں کیلئے لازمی ہونے کا اعلان کیا۔(4) اس تنظیمی شکل کو جس کے اندر اس نئی مسلم قیادت نے اضلاع کے اندر عدم تعاون کے احتجاج کو منظّم کیا، بنیادی طور پر سی۔ آر۔ داس نے، بنگال میں مختلف انقلابی گروپوں کی کانگریس کیلئے حمایت حاصل کرنے کے علاوہ، کلکتہ کے مغرب زدہ اشرافیہ کے مسلم زعما کے ایک چھوٹے سے حلقے سے نکل کر اضلاع میں مسلم قیادت کے وسیع تر طبقات تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اس کیلئے اس نے لائحہ عمل کی ایک شکل تجویز کی۔ ایک ہندو مسلم معاہدے کی۔ جس نے مسجدوں کے سامنے موسیقی بجانے اور ذبیحہء گاؤ کی مسلم شکایات کو کم کرنے کے علاوہ یہ شرط رکھی کہ مسلم اکثریتی اضلاع میں سرکاری ملازمین کے 55 فیصد اور مقامی حکومتوں کی رکنیت کا 60 فیصد مسلمانوں کیلئے مختص ہوگا۔ اس معاہدے نے داس کو، مقنّنہ اور مختلف منتخب مقامی اداروں میں سوراجی سیاست کیلئے وسیع البنیاد مسلم حمایت کو اپنے گرد اکٹھا کرنے کے فوری مقصد میں کامیابی دلوائی۔ بہت سے مسلمان 1923 کے انتخابات میں سوراجی امیدواروں کے طور پر کھڑے ہوئے، اور اس پارٹی نے، جیسور، دیناج پور اور میمن سنگھ جیسے بھاری اکثریت والے مسلمان علاقوں کے

ڈسٹرکٹ بورڈوں میں بڑی کامیابیاں حاصل کیں۔(5)

اب یہ شک کرنے کی معقول وجوہ موجود ہیں کہ بنگال کی سیاست کے سی۔آر۔داس کے دور میں قوم پرست قوتوں کے اجتماعی تنظیمی اتحاد کا یہ اظہار، منظم سیاست کی دنیا میں بعض اتفاقی اور بالکل عارضی حالات پر منحصر تھا۔1925 میں سی آر داس کی وفات کے بعد ایک سال کے اندر ہندو مسلم معاہدہ ایک حرف غلط بن چکا تھا، مختلف اضلاع میں فرقہ ورانہ فسادات کا ایک سلسلہ پھوٹ پڑا تھا، اور انتہائی اہم مسلم زعما کانگریس کو چھوڑ چکے تھے۔تنظیمی اتحاد ٹھیک اس وقت تک قائم رہا جب تک عوامی احتجاج کا غیر معمولی تموج برقرار رہا۔اور وہ مسائل جنہوں نے لوگوں کی بڑی تعداد کو، پارٹی منتظمین کی کوششوں کے جواب میں سیاسی عمل میں شرکت کرنے پر اکسایا، ان سے بالکل مختلف تھے جو'قوم پرستی' کے رسمی طور پر ظاہر کردہ مسائل تھے۔اس بات کو سمجھنے کیلئے کہ بعد کے دور میں مسلم بنگال میں عوامی سیاسی عمل، تنظیمی وفاداری میں اس کے پہلے والے مرحلے سے اتنا واضح طور پر متضاد کیوں تھا، ہمیں بنگال میں کسانوں کی نظریاتی دنیا کا مطالعہ بہت زیادہ تفصیل سے کرنا ہوگا۔لیکن اس سے پہلے کہ ہم ایسا کریں، ہمیں بنگال کے زرعی ڈھانچے کے بعض نمایاں خدوخال کی طرف توجہ دینا ہوگی۔

زرعی ڈھانچہ اور مسلمان کسان

جیسا کہ اچھی طرح معلوم ہے، زیادہ تر بنگال میں زمینی تعلقات کی قانونی شکل 1793 کی بندوبست دوامی اور 1859 اور 1985 کی بعد میں ہونے والی ترامیم سے تشکیل پذیر ہوئی تھی۔ان قانونی شقوں نے زمین پر حقوق کے دوسیٹوں کے جنم دیا۔اول ملکیت کا حق، جس سے بیسویں صدی کے اوائل میں کوئی 150,000 زمینداروں اور تقریباً تیس لاکھ وسطی قبضوں کے حاملین نے فائدہ اٹھایا، اور دوم قبضے کا حق، جو کسانوں میں ان لوگوں کو حاصل تھا، جنہوں نے قانونی طور پر مزارعت کے حقوق کو تسلیم کرلیا تھا۔یہ بات بھی معلوم ہے کہ(6) زمینداری اور قبضہ والی جائیداد کا مکمل ڈھانچہ جو اوائل انیسویں صدی سے ٹکڑے ٹکڑے ہونے کے مسلسل عمل کا شکار تھا 1920 کی دہائی تک بڑے پیمانے پر بحران کے کنارے پہنچ چکا تھا۔

دوم، انیسویں صدی کے اواخر میں پٹ سن اور اس کے بعد چاول کے بطور تجارتی فصلوں

کے ظہور کے بعد دولت بنانے کے میدان میں غالب رجحان بڑے پیمانے پر کرایے کے استحصال (بہت سی صورتوں میں قبضہ کے حقوق کی بنا پر بجائے ملکیت کے) اور پٹسن اور چاول میں تجارت مع سود، کی طرف تھا۔

تیسرے نمبر پر، کسانوں کے اندر، چوٹی پر واقع کسانوں کے ایک اہم طبقے اور غریب کسانوں کے جنھوں نے ان زمینوں پر جنہیں وہ کاشت کرتے تھے اپنا قبضے کا حق کھو دیا۔ کے ساتھ روز افزوں تفریق کی طرف ایک طاقتور رجحان تھا۔ درحقیقت وہاں چھوٹے سے بڑے کسانوں (یا اپنے براہ راست قبضے میں بڑی املاک رکھنے والے پٹہ داروں کی طرف) زمینوں کے قانونی اور موثر انتقال میں اضافہ ہوگیا تھا۔ اس کے ساتھ ایسے انتقالات کو روبہ عمل لانے کیلئے بطور معمول کے طریق کار کے قرض میں بھی اضافہ ہوگیا تھا۔ تاہم بہت سی صورتوں میں یہ کلی بے دخلی پر منتج نہ ہوئے۔ بلکہ بے قبضہ کسان اسی زمین کے ٹکڑے کو کاشت کرتا رہا، لیکن کم تر حقوق اور بلند تر موثر معاوضوں کے ساتھ۔ اس عمل کا اظہار خاص طور پر ایسی مزارعتوں کے اضافے میں ہوا جو معاوضہ پیداوار کے حصے کی شکل میں ادا کرتے تھے۔ نیز، 'غیر آزاد، مزدوروں کی مختلف شکلوں میں بجائے کمزوری کے ایک مضبوطی آگئی، جو کارکن کسانوں کی سودا بازی کی پوزیشن میں انحطاط کی عکاسی کرتی تھی۔ یعنی چھوٹے اور بے زمین کسانوں کی بمقابلہ زمینداروں کے، خواہ وہ مالک ہوں پٹہ دار ہوں یا برتر رعیت ہوں۔

تاہم، اور یہ چیز ہماری موجودہ بحث کے لئے خاص طور پر اہم ہے، بیسویں صدی کے اوائل میں کسانوں کے اندر تفریق کی طرف رجحانات، بنگال کے جنوب مغربی اور کچھ شمالی اضلاع میں بہت آگے بڑھے ہوئے تھے۔ اور مشرقی اضلاع میں ان کا زور سب سے کم تھا۔ موخر الذکر میں، زمین کی قدرتی زرخیزی، بارش کے پانی کی کثرت، اور پٹسن کو بطور تجارتی فصل کے اپنانے نے، چھوٹے کسانوں کو نسبتاً ایک زندہ رہنے کے قابل معاشی حیثیت دے دی تھی، اور لہذا 1930 کی دہائی کے اواخر تک انہیں ایک غیر تفریقاتی سماجی کردار عطا کر دیا تھا۔ جیسا کہ یہ چیز مغربی اور وسطی اضلاع میں زمین کی تقسیم کے واضح طور پر متضاد تھی۔ لہذا مشرقی بنگال کے اضلاع میں ستر فیصد سے زیادہ زمین نقد ادائیگی کرنے والے آبادکاروں او قبضہ والی رعیت کے براہ راست قبضے میں تھی (چٹاگانگ، نواکھلی اور کسی حد تک باقر گنج اور فرید پور کے استثنا کے ساتھ) (دیکھئے جدول

1) علاوہ ازیں حجم کے لحاظ سے زمینی املاک کی تقسیم کے بارے میں جو کچھ براہ راست شہادت دستیاب ہے، وہ غیر مبہم طور پر یہ ظاہر کرتی ہے کہ دو ایکٹر فی کس سے کم املاک رکھنے والے چھوٹے کسانوں کا غلبہ مشرقی بنگال کے ذیل کے اضلاع میں کہیں اور کی نسبت زیادہ تھا: خاص طور پر ڈھاکہ، فرید پور، باقر گنج، چٹا گانگ، ٹیرا، نوا کھلی، اور پبنہ۔ یہ چیز اس حقیقت سے بھی منعکس ہوتی ہے کہ 1921 یا 1931 میں زرعی مزدوروں کا کل آبادی کے مقابلے میں تناسب، جنوب مغربی اور شمالی بنگال میں سب سے زیادہ اور مشرقی بنگال میں سب سے کم تھا۔(7)

جدول 1

مالکان زرعی زمین، پٹہ داروں، رعیّتوں اور ذیلی رعیّتوں کے براہ راست قبضے میں زرعی زمینوں کا تناسب۔

اضلاع	مالکان	پٹہ دار	آبادکار اور قابض	دوسرے	ذیلی رعیتیں	مسلمان بطور کل آبادی کے فیصد کے
بردوان	5.02	20.54	38.37	33.19	2.88	18.53
بیر بھم	5.09	14.80	56.01	21.44	2.66	26.50
بنکورا	7.26	42.52	26.81	19.53	3.88	4.50
مدنا پور	1.71	20.15	48.47	17.31	4.36	7.53
ہُگلی	3.76	10.14	54.17	27.67	4.26	16.15
ہوڑہ	4.51	8.36	55.94	27.61	3.58	21.93
24 پرگنہ	3.13	15.09	52.50	17.81	11.47	33.62
نادیا	4.37	13.09	46.01	27.35	9.18	61.74
مرشد آباد	4.06	10.61	59.11	17.51	8.71	55.47
جیسور	2.51	9.69	52.47	7.80	27.43	61.88
کھلنا	2.39	14.22	57.09	13.31	12.99	49.45
ڈھاکہ	8.79	5.84	77.69	6.54	1.14	66.81

میمن سنگھ	13.42	7.96	71.15	4.20	3.27	76.53
فرید پور	2.89	8.50	64.60	14.90	9.11	63.76
باقر گنج	9.23	26.42	55.80	4.88	3.67	71.59
چٹا گانگ	22.55	50.73	21.61	1.82	3.29	73.73
ٹپرا	3.76	9.57	80.83	3.04	2.80	75.78
نواکھلی	7.24	26.53	49.11	11.62	5.80	78.49
راجشاہی	7.40	5.14	72.18	6.26	9.02	75.72
دیناج پور	7.81	4.10	71.15	12.43	4.51	50.42
جل پیگوری	8.08	31.62	38.58	12.91	8.81	23.91
رنگ پور	6.81	4.78	77.17	4.30	6.93	70.78
بوگرہ	4.60	3.36	78.20	6.92	6.92	83.33
پٹنہ	7.42	6.97	73.23	8.40	3.98	76.89
مالدا	8.60	7.04	73.32	8.75	2.29	54.23

ہر ضلع کی سروے اینڈ سیٹلمنٹ رپورٹس سے حساب لگایا گیا۔ آخری کالم کا حساب 1931 کی ہندوستان کی مردم شماری سے لگایا گیا۔

اب یہ مشرقی بنگال اور شمالی بنگال کے اضلاع ہی تھے جو صوبے کے غالب مسلم علاقے بھی تھے۔ (جدول 1 کا کالم 6 دیکھئے) اور ان اضلاع کے کسانوں کے سماجی کردار کا ایک خوب جانا پہچانا پہلو ہے کہ جہاں مسلمان زمیندار زیادہ تر ہندو تھے۔ تاہم، یہ نکتہ جسے اتنے وسیع پیمانے پر بنگال میں مسلم سیاست کی توجیہہ کرنے کیلئے سب سے اہم سمجھا جاتا ہے، کچھ وضاحت چاہتا ہے۔

اگر ہم زمیندار کی سختی سے معاشی تعریف کو لیں کہ زمیندار ایک ایسا شخص ہے جس کے روزگار کا بڑا ذریعہ زمین سے حاصل ہونے والا محصول ہے، (8) تو پھر جدول 2 یہ ظاہر کرتی ہے کہ غالب طور پر اعلی طبقے کے ہندو زمیندار طبقے اور غالب طور پر چٹا گانگ ڈویژنوں یعنی شمالی اور

جنوبی مغربی اضلاع کے بارے میں بالکل غلط ہے۔

جدول2

معاوضہ وصول کرنے والوں کی مذہبی ساخت، علاوہ دست نگروں کے (بطور کل معاوضہ وصول کرنے والوں کے فیصد کے)

ڈویژن	مسلم	اونچی ذات کے ہندو	دوسرے
راجشاہی (علاوہ دارجلنگ)	37.22	20.04	42.74
ڈھاکہ	33.44	38.50	18.06
چٹاگانگ	49.13	30.74	20.13

* اونچی ذات کے ہندوؤں سے مراد ہے برہمن بیدیا یا کایستھ۔ راجشاہی ڈویژن میں دوسروں میں راجبنگشی واحد سب سے بڑی ذات تھے (8.51 فیصد)۔

ذریعہ:۔ ہندوستان کی مردم شماری 1911، جلد v
P. t. 2 صفحات کا ضمیمہ xvi (حصہ دوم)۔

تاہم ہم، عام طور پر مانے جانے والے تاثر کے زیادہ قریب، آجائیں گے، اگر ہم اس نتیجے پر دو شرائط کو لاگو کردیں۔ اول، اس مردم شماری جدول سے علاوہ اونچی ذات کے ہندوؤں کی ایک بڑی تعداد ایسی تھی جن کا معاش کا بڑا ذریعہ، پیشہ ورانہ یا تنخواہ دار پیشوں سے متعلق تھا۔ لیکن سماجی تعلقات کے دائرے میں انہیں بھی عمومی طور پر زمینداروں کے طبقے میں شمار کیا جاتا تھا۔ دوسرے اگر ہم بجائے زمیندار کی معاشی تعریف کے زمیندار کی اور درمیانے پٹہ داروں کی مزارعت کی اقسام کو لیں تو پھر راجشاہی اور چٹاگانگ ڈویژنوں میں زمینداروں کے درمیان اونچی ذات کے ہندوؤں کا تناسب سب سے قابل ذکر حد تک بڑھ جائے گا۔

لیکن یہ چیز بھی بنگال کے غالب طور پر مسلم اضلاع ہیں۔ زمینداروں اور کسانوں کے باہمی ادراکات کے معاملے میں ہندو، مسلم تفریق کی معنویت کی کلی طور پر وضاحت نہیں کرے گی۔ جس چیز کو سمجھنے کی ضرورت ہے وہ ہے مسلم کسانوں کا سماجی کردار، کسان طبقے کا شعور، اور طبقے کی سالمیت کے نظریے کو قائم رکھنے میں مذہب کی اہمیت اور ساتھ ہی ساتھ کسانوں کے اندر

تفریق کے اثرات۔ یہ ایک ایسا میدان ہے جو محض حال ہی میں تاریخی تحقیق کا موضوع بنا ہے، اور ذیل کے مواد کا بہت بڑا حصہ بہت تحقیق طلب نتائج پر مبنی ہے۔

یہ حقیقت بھی خصوصی اہمیت کی حامل ہے کہ وسطی اور مغربی بنگال کے بعض اضلاع میں بیسویں صدی کے اوائل میں مسلمان کاشتکاروں کا ایک ایسا طبقہ موجود تھا، جو بڑی بڑی املاک کے مالک تھے، جنہوں نے اپنی املاک کے بڑے بڑے حصے مزارعین کو کرائے پر دئے ہوئے تھے، جنہیں اکثر اوقات سرکاری طور پر پٹہ داروں کے طور پر نامزد کیا جاتا تھا، لیکن جو سماجی اور ثقافتی طور پر کسان طبقے کا حصہ تھے۔ مثال کے طور پر کھلنا کے ساحلی علاقے میں ایسے حقیقی کاشتکار (آبادکاری پرجا) موجود تھے، جو بہت سے ایسے روایتی حقوق سے متمتع ہوتے تھے، جو کسی اور جگہ رعیّتوں (مزارعوں) کیلئے عام نہیں تھے۔ بہت سوں کو قانون مزارعت کے تحت پٹہ داروں کے طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا: کوئی نو دولتیا، سماجی رتبے میں بلندی کیلئے اتنے پرجوش طریقے سے رال نہیں ٹپکاتا ہے، (9) نواکھلی سیٹلمنٹ رپوٹ اس ضلع کے مسلمان کاشتکاروں کے بارے میں کہتی ہے کہ ان میں سے بہت سے عروج پا کر بچولئے، حوالدار اور تعلقدار بن گئے ہیں، بلکہ بعض زمیندار بھی، لیکن وہ سب ایک ہی تھیلی کے چٹے بٹے ہیں، اور بہت سوں نے برتر حقوق حاصل کر لینے کے بعد بھی کاشتکاری جاری رکھی۔ (10) ٹیپرا میں بھی یہ رپورٹ دی گئی کہ 'ان لوگوں کی اکثریت جنہوں نے اپنے آپ کو بچولیوں کی سطح تک بلند کر لیا ہے اور وہ معاوضہ کے وصول کنندگان اور بیوپاریوں کے طور پر زندگی بسر کر رہے ہیں، یعنی پٹ سن اور پان سپاری کی تجارت میں چھوٹے چھوٹے وصول کنندہ کارندوں کے طور پر وہ بھی اسی نوع سے تعلق رکھتے ہیں جس سے کہ کاشتکار (11) شمالی ضلع دیناج پور میں رپورٹ کہتی ہے:

'تقریباً ہر گاؤں میں اصلی کاشتکاروں کا کوئی نہ کوئی بڑا خاندان منکشف ہو گا۔۔۔۔ کسی بھی اور جگہ کی طرح شمالی بنگال میں بھی یہ۔۔۔۔۔ طبقہ دیہات میں سماجی طور سب سے برتر ہے۔۔۔۔۔۔ جو زیادہ تر 'جوٹ' یا رعیتی حقوق رکھتے ہوئے' انہوں نے دنیا میں ترقی حاصل کی ہوگی، اور کچھ جاگیروں میں اعلیٰ ملکیتی حقوق حاصل کئے ہوں گے، یا وصولی کی آسانی کی خاطر، زمینداروں سے پورے گاؤں کے ٹھیکے یا پٹے حاصل کر لئے ہوں گے۔ بہت سے یونین بورڈ کے صدور، 30 سے 300 ایکڑ زمین کے ساتھ جوتیدار طبقے سے تعلق رکھتے ہوئے

پائے جائیں گے۔(12)

دوسری طرف، بنگال کے بڑی مسلم آبادی والے دوسرے اضلاع مثلاً ڈھاکہ اور فرید پور کے مشرقی اضلاع میں، ایسے کاشتکاروں کی جو حقیقت میں دلاّل معاوضہ وصول کنندگان کے طور پر کام کر رہے ہوں، مثالیں نہ ہونے کے برابر تھیں۔(13)

کسان نظریہ

اب یہاں تک ڈھاکہ ڈویژن یعنی اصل مشرقی بنگال کے اضلاع کا تعلق ہے، تو تصویر ایک نسبتاً غیر تفریق شدہ کسانوں کے طبقے کی ہے، جو غالب طور پر مسلمان تھے (اگرچہ عددی طور پر ایک اہم تعداد نچلی ذاتوں کی آبادی کی بھی تھی) جس کے ساتھ زمینداروں کی ایک جماعت تھی جو بڑی حد تک ہندو تھے۔ جہاں تک راجشاہی اور چٹاگانگ ڈویژنوں یعنی شمالی اور جنوب مشرقی بنگال کے مسلم اکثریتی اضلاع کا تعلق ہے، تو وہاں کسان طبقہ معاشی مفہوم میں غیر تفریق شدہ نہیں ہے، لیکن وہ جو جوتیدار تھے یا اصلی کاشتکار تھے، انہوں نے درحقیقت باقیماندہ کسان طبقے کی صفوں سے ہی عروج پایا تھا، سماجی طور پر کسان طبقے کا حصہ تھے، اور طبقاتی سالمیت کے انہیں بندھنوں کے ساتھ اس کے ساتھ جڑے ہوئے تھے۔

لیکن ان تمام علاقوں میں اونچی ذات والا ہندو زمیندار یا پٹہ دار واضح طور پر ایک مختلف سماجی زمرہ میں تھا۔ شمالی بنگال کے غالب طور پر پٹسن پیدا کرنے والے اضلاع میں، *پیچھا* (عموماً رورڑی) قرض دہندہ کے وجود اضافہ ہوگیا تھا۔ کسی اور جگہ میں نے، مشرقی شمالی بنگال کے غالب طور مسلم اضلاع میں ان ساختیاتی خدوخال کے درمیان کچھ رشتوں اور کسان طبقے کے سیاسی نظریے کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس تجزیے سے جو چیز برآمد ہوتی ہے وہ اول ضلعی شہروں کا وہ کردار ہے، جن کی زیادہ مرکزیت تھی، بطور کسان طبقے کے جاگیزدرانہ اور تجارتی دونوں طرح سے استحصال کے مراکز کے۔ دوم، مذہبی تہواروں اور جلوسوں کا بطور جاگیردرانہ دولت اور طاقت کے اظہار کے اداروں کے کردار اور سوم اس تناظر میں 1920 کی دہائی سے لے کر، مساجد کے سامنے گانے بجانے، کے مسئلہ پر بیشمار، تنازعات کی اہمیت۔ ایک اور چیز جس کو واضح کیا گیا ہے وہ ہے، سیاسی کشمکش کی صورت حال میں شہروں میں ہندو زمینداروں، تاجروں اور پیشہ ور لوگوں کی

منظّم طاقت، اور دیہات میں مسلمانوں کی فعالیت، جو کہ اکثر اوقات جیسا کہ 1926 میں پٹنہ میں ہوا، کسانوں کی بغاوت کی خصوصیات اختیار کر لیتی تھی۔

1920/اور1930 کی دہائیوں میں مشرقی اور شمالی بنگال کے دیہاتوں میں ان فسادات کی شہادت کا مطالعہ بھی یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ نظریہ جس نے کسان طبقے کے مختلف اجتماعی افعال کو مفہوم دیا اور ان کی تشکیل کی، بنیادی طور پر مذہبی تھا۔ جاگیردرانہ حاکمیت کی علامات کے خلاف کسانوں کے تشدد کا ایک بہت عام پہلوان بتوں کو توڑنا تھا، جس کی زمینداروں کے گھروں میں بہت شان اور بڑے اہتمام کے ساتھ پوجا کی جاتی تھی۔ بعض شرپسندوں نے عدالت میں یہ کہا کہ وہ اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ 'رات کے وقت باہر جانا چوری کرنا ہے، جو کہ شریعت کے خلاف ہے، لیکن کسی بھی وقت لوٹ مار کرنا بہادرانہ اور قابل تعریف عمل ہے'۔ کشور گنج کے سرکردہ ہندو پیشہ وروں کی طرف سے ایک شکایت میں یہ الزام لگایا گیا کہ 'غنڈے، جو تقریباً مسلح تھے' ہندوؤں کے گھروں میں داخل ہو جاتے تھے اور خاص تہواروں پر قربانی کیلئے رکھے گئے جانوروں کی مقدس خرگاہوں پر قبضہ کر لیتے تھے، وہ ان خطرناک ہتھیاروں میں سے کئی ہتھیاروں کو گھر کے بڑے مالکان پر تان لیتے تھے، یہاں تک کہ بانڈ، زیورات اور نقدی ڈھیروں کی شکل میں سامنے آنے لگی تھی'۔ بلاشبہ کسانوں کی حسّیت کی بنیادی خصوصیت، کسان طبقے کے اجتماعی اور حاضر دماغ میں، فطرت اور انسانوں کے بارے میں پورے سیٹ کا بظاہر ایک مرتب مجموعہ، مذہبی ہے۔ ایک ایسے طبقے کو مذہب ہی ایک علمیات، مابعد الطبیعیات، اور اخلاقیات کا ایک عملی ضابطہ، بشمول سیاسی اخلاقیات کے، مہیا کرتا ہے۔ جب ایسا طبقہ سیاسی طور پر روبہ عمل ہوتا ہے تو مخصوص افعال کے علامتی مفہوم۔ ان کی مراد۔ کو مذہبی مفہوم میں تلاش کرنا چاہئے۔ (اس بات کی وضاحت کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ یہ چیز کسانوں کے اس طبقے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جس کا مذہب اسلام ہے)

آخری بات یہ کہ ایک رسمی طور پر منظّم ریاست کو دہقانی شعور میں ہمیشہ ایک دور دراز چیز کے طور پر دیکھا جاتا ہے، ایک ایسے وجود کے طور پر جس کے ساتھ تعلقات، باہمی عمل کے کچھ معیاروں سے مشروط ہوتے ہیں، جہاں اطاعت انصاف کے کچھ تقاضوں کی تکمیل کے ساتھ مشروط ہوتی ہے، لیکن ایک ایسا وجود جو روزمرہ کی سماجی سرگرمیوں کے معروف دائرے کا نامیاتی حصہ یا جزو نہیں ہوتا۔ یہ متلون مزاج ہوتا ہے؛ ایک وقت میں مہربان لیکن دوسرے وقت میں

جابر۔7-1926 میں باقر گنج کے فسادات میں حکومت کو بنگال میں وسیع طور پر مسلمانوں کا دشمن سمجھا جاتا تھا۔1930 میں ڈھاکہ اور1931 میں کشور گنج کے فسادات میں برطانوی حکومت کو مسلمان کی طرفداری میں سمجھا جاتا تھا۔ڈھاکہ میں ظاہر طور پر لوگ یہ یقین کرتے تھے کہ، ڈھاکہ کے نواب صاحب13 اضلاع کے بادشاہ بن چکے تھے اوران کی طرف سے یہ حکم دیا گیا تھا، کہ اگران تیرہ اضلاع میں سات دنوں تک ہندوؤں کے گھروں کو لوٹا یا جلایا جائے تو کسی شخص کو نہ گرفتار کیا جائے گا نہ ہی اس پر مقدمہ قائم کیا جائے گا۔کشور گنج میں لوٹ مار کرنے والوں کو یہ کہتے ہوئے سنا گیا کہ 'حکومت نے انہیں پندرہ دنوں کے وقفے کیلئے سوراج دے دیا ہے'۔فساد زدہ گاؤں میں ایک گاؤں کے دورے کے دوران ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ نے ایک ایسا گاؤں دیکھا جو واقعتاً خالی تھا اور یہ بتایا گیا کہ 'تمام گاؤں والے جنوب کی طرف گئے ہیں تاکہ مہاجنوں سے اپنی قانونی دستاویز واپسی کا مطالبہ کرسکیں، ۔۔۔۔۔ ہر شخص نے یہ کہا کہ یہ حکومت کا حکم ہے جو تقریباً دس دن پیشتر جاری کیا گیا ہے۔پولیس کی فائرنگ کے دوران ایک شورش پسند مرنے سے پہلے چلایا،' آمی برٹش گورنمنٹر پرجا، دہائی برٹش گورنمنٹ، (میں برطانوی سرکار کی رعایا ہوں، مجھ پر رحم کرو) اور وہ واضح طور پر نہ سمجھ سکا کہ اسے گولی کیوں ماری گئی ہے'۔

پرجا تحریک

ایک مفہوم میں، وہ چیز جو پرجا تحریک کے نام سے موسوم ہوئی، اسی عمل کے ایک حصے کے طور پر شروع ہوئی، خلافت تحریک کے وقت بنگال ایک نئی مسلم سیاسی قیادت کو سامنے لایا۔مشرقی اور شمالی بنگال میں کسان طبقے کی ساخت کے پیش نظر اس کے اندر سرکار مخالف تحاریک نے ناگزیر طور پر کسانوں کے غالب حصے کے ان کی پرجا یا رعیت میں مطالبات کو اٹھانا شروع کردیا۔ میمن سنگھ میں ایک انگریز آفسر نے اس کا ملخص یو بیان کیا:

'جس چیز کا ہم مشاہدہ کررہے ہیں وہ ہندوؤں کی اونچی ذاتوں کی سماجی اور معاشی برتری کے خاتمے کا آغاز ہے، مسلمان اس بات کو محسوس کرنے لگے ہیں کہ جہاں محض تعداد اہمیت رکھتی ہو وہاں وہ لازمی طور پر ایک قوت ہوں گے۔۔۔۔۔ایک مخصوص شکایت جس کے بارے میں آدمی اکثر سنتا ہے، وہ یہ ہے کہ بہت سے ہندو زمیندار اوران کا عملہ کھاتے پیتے مسلمان مزارعین کو بھی

اخلاقاً نشست پیش کرنے کی بھی زحمت نہیں کرتے۔

اس سلسلے میں حوالہ دی جانے والی اولین تاریخوں میں سے ایک جمال پور میمن سنگھ 1914 میں منعقد ہونے والی پرجا کانفرنس ہے، جس میں بہت سے ایسے لوگوں نے شرکت کی جو بعد میں صف اول کے صوبائی عمائدین میں تھے، جیسا کہ فضل الحق، اکرم خان، ابوالقاسم، منیر الزمان اسلام آبادی، اور رجب الدین طرفدار شامل تھے۔ اس مرحلے پر مطالبات صرف ان مسائل تک محدود تھے؛ زمین کے انتقال پر زمیندار کی فیس کا خاتمہ، غیر قانونی جبری وصولیوں کا خاتمہ، کرایہ میں کمی، درختوں پر مزارعوں کا حق، قرضے سے نجات، اور زمیندار کی کچہری، میں مسلم مزارعین کے ساتھ باعزت سلوک، ایسی منظّم کوششیں 1920 کی دہائی کے دوران جاری رہیں جس کے ذریعے یہ کوشش کی گئی کہ کسانوں کی طرف سے ان کے زمینداروں یا ان کے گماشتوں یا قرض خواہوں کے خلاف، بکھرے ہوئے مقامی اقدامات کو، اجلاسوں، جلوسوں، بائیکاٹوں، ہڑتالوں، اور غیر قانونی محصولات کی ادائیگی سے انکار کی زیادہ مربوط شکلوں میں اکٹھا کیا جائے۔ 1923 تک مشرقی اور شمالی بنگال کے عملی طور پر تمام اضلاع میں پرجا تحریکیں چلائی گئیں۔ اور اس پرجا قیادت کا خاص پہلو، صوبائی سیاست میں، بڑی سیاسی گروہ بندیوں کے مفہوم میں الحاق تھا کلکتہ سے تعلق رکھنے والی مغرب زدہ مسلم قیادت کے برعکس، یہ رہنما غیر مبہم طور پر، سی آر داس کی کانگریس کے ارکان اور حامی تھے۔

1925 میں داس کی وفات کے بعد تیس سال کے عرصے میں یہ اتحاد مکمل طور پر ٹوٹ گیا، 1926-7 میں بنگال میں وسیع پیمانے پر ہندو مسلم فسادات ہوئے۔ کلکتہ سے تعلق رکھنے والے پیشہ ور اور کاروباری ممتاز طبقے نے ان اونچی ذات کے ہندو محصول وصول کنندگان کے بھدرالوک طبقات، جو کہ اب خاصے معاشی دباؤ میں تھے کے مفادات کیلئے آواز اٹھائی، اور انقلابی گروپوں کی تنظیمی حمایت کو استعمال کرتے ہوئے، صوبائی کانگریس تنظیم پر مکمل کنٹرول حاصل کر لیا، ہندو مسلم معاہدے کو منسوخ کر دیا اور اس نئی ضلعی قیادت کو جو عدم تعاون تحریک کے دوران ابھری تھی، تمام اہم مناسب سے عملی طور پر خارج کر دیا۔ اس موقع پر بہت سے مسلم زعما نے کانگریس کو خیر باد کہہ دیا۔ آخری دھچکا 1928 میں اس وقت لگا جب بنگال کے مزارعت کے قانون میں ایک ترمیم منظور کی گئی۔ مجلس قانون ساز میں سارے کانگریس بلاک نے زمینداروں کے حقوق کی حمایت میں

آواز اٹھائی اور ووٹ دیا، جبکہ بہت سے مسلم اراکین نے مزارعین کے حق میں ایک بے نتیجہ جدوجہد کی۔(16) ابوالمنصور احمد بہت واضح طور پر اس واقع کو اونٹ کی پیٹھ پر آخری تنکے سے تشبیہ دی، اب، نہ تو مسلم مفادات کے مفہوم میں نہ ہی پرجا کے مفاد کی مفہوم میں کانگریس پر مزید انحصار کرنا ممکن تھا۔(17)

اس وقت کے بعد سے بنگال کے مسلم عوام کے درمیان منظّم سیاست فیصلہ کن طور پر کانگریس سے دور ہٹتی گئی۔ بنگال میں سول نافرمانی کی تحریک (2-1930) میں مسلمانوں کی شرکت برائے نام تھی۔ دوسری طرف پرجا تحریک کی قیادت نے اپنی صوبائی تنظیم بنانے کا فیصلہ کرلیا۔ 1929 میں آل بنگال پرجا سمیتی تشکیل دی گئی، اور 1931 میں اس نے تمام حکومتی اداروں، مجالس قانون ساز، میونسپلٹیوں اور یونین بورڈوں میں حصہ لینے کا فیصلہ کیا۔لیکن اس چیز نے بھی ایک موزوں صوبائی قیادت کی ضرورت پیدا کی، ایک ایسی قیادت جو، غیرملکی نوکرشاہی کی پیچیدہ چالوں کو قابو کرنے کی ضروری مہارت رکھتی ہو اور صحیح مقام پر صحیح لوگوں تک رسائی رکھتی ہو۔ 4-1930 کے سالوں میں پرجا پارٹی کا کنٹرول اوپر کی سطح پر کلکتہ کی قیادت کے ہاتھوں میں تھا، جو سر عبدالرحیم، خان بہادر، عبدالمومن، سر مشرف حسین اور اکرم خان پر مشتمل تھی۔ اس قیادت کو صرف 1935 میں چیلنج درپیش ہوا، جب میمن سنگھ کانفرنس میں فضل الحق نے مومن کو شکست دی اور پارٹی کا صدر بن گیا۔اس وقت سے لے کر کرشک پرجا پارٹی (جیسا کہ 1936 سے اسے یہ نام دیا گیا)"تقریباً کلی طور پر ایک مشرقی بنگال کی جماعت، بن گئی(19)

ایک اور پیشرفت جو پرجا تحریک کی رفتار کو سمجھنے میں اہم ہے وہ 1930 میں مشرقی اور شمالی بنگال کی معیشت کے انحطاط کا اثر ہے۔ وہ کمزور سی مدد جو اس علاقے کی چھوٹے کسان کی معیشت کو، پٹسن کی کاشت سے مہیا کی گئی، تقریباً اچانک ہی ان سالوں کے دوران ناکام ساقط ہوگئی۔ ایسی شہادت موجود ہے جو اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ وہ زرعی قرضہ جو قرض خواہوں اور تاجروں کی طرف سے پٹ سن کے کاشتکاروں کو مہیا کیا گیا اب مزید نہیں آرہا تھا، کلکتہ میں انتہائی مرتکز شدہ پٹ سن کی مصنوعات پیدا کرنے والوں کو مفادات نے بھی خام پٹ سن کی ترسیل پر اپنے کنٹرول کو زیادہ سخت کرنے کی طرف رجوع کیا، اب یہ قرضہ مقامی زرعی معیشت سے حاصل کیا جانا تھا۔ زمین کی رجسٹریوں کے اعداد شمار 1930 کی دہائی میں مشرقی بنگال خصوصاً

نواکھلی، ٹپرا، ڈھاکہ، میمن سنگھ، بوگرا اور پبنہ میں زمینوں کے انتقال میں ایک واضح اور فوری اضافے کو ظاہر کرتے ہیں۔ لہذا آدمی، ان علاقوں میں بھی حقیقی کاشتکاروں کے ایک نئے طبقے کے عروج کا کھوج لگا سکتا ہے جہاں یہ اس سے پہلے کسی قابل ذکر طور پر وجود نہیں رکھتا تھا۔ اس طرح مشرقی بنگال کی چھوٹے کاشتکاروں کی معیشت تیزی سے زوال کے راستے پر لگ گئی، اس کو موت کا جھٹکا 1943 (20) کے عظیم قحط، میں لگنے والا تھا۔

سیاسی سطح پر، اس انحطاط کا فوری اثر محصول کی وصولی میں، اور فلہٰذا مالیات کی وصولی میں واضح کمی کی شکل میں ظاہر ہوا۔ مغربی بنگال کے اضلاع میں اس میں سول نافرمانی کی تحریک کے اثر کا اضافہ ہو گیا۔ تاہم صوبہ کے زیادہ تر حصوں میں اراضی کے محاصل کی وصولی تقریباً 1933 سے معمول پر واپس آ گئی۔ لیکن کھلنا، فرید پور، باقر گنج، چٹا گانگ، نواکھلی، جل پیگوری، رنگ پور اور پبنہ میں محاصل کی وصولی ساری 1930 کی دہائی کے دوران کل ضرورت کے ستر فیصد کم پر رک گئی۔ (جبکہ معمول کی وصولی 90 فیصد سے زیادہ ہوتی تھی)۔ (21) سرکاری حلقوں میں اسے اس چیز سے منسوب کیا گیا جسے کوئی لگان نہیں، ذہنیت کہا جاتا تھا۔ اس بات کی کوئی شہادت نہیں ہے جو اس بات کی طرف اشارہ کرے کہ یہ کوئی مرکزی طور پر منظّم تحریک تھی۔ یقیناً پرجا پارٹی کی مرکزی قیادت نے اس قسم کے کسی پروگرام کو اختیار نہیں کیا تھا۔ لیکن بہر حال یہ صحیح ہے کہ مشرقی اور شمالی بنگال کے بہت سے حصوں میں کسان لگان نہیں دیتے یا کم از کم وہ سارا لگان نہیں دیتے تھے جو روایتی طور پر ادا کیا جاتا تھا، اور اس حد تک جس حد تک مقامی سطح پر کوئی فعال احتجاج ہوتا تھا، قیادت ایسے لوگوں کی طرف سے مہیا ہوتی تھی جو اپنے آپ کو پرجا تحریک کا حصہ سمجھتے تھے۔

حق وزارت اور پرجا تحریک

یہ خاص طور پر کرشک پرجا پارٹی کے زعما کے 1937 میں مسلم لیگ کے ساتھ مخلوط وزارت مالیات کے کاغذات، برطانوی ملازمین کی طرف سے بیشمار شکایات اپنے اندر رکھتے ہیں کہ ایک وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی کہ یہ کوئی لگان نہیں بلکہ ذہنیت ہے جس کی وجہ، رعیّتوں کی طرف موجودہ حکومت کا ہمدردانہ رویہ ہے۔۔۔۔۔ ایسی افواہیں ہیں کہ حکومت عنقریب لگان کے تمام بقایا جات کو منسوخ کر دے گی اور لگان کی شرح بھی کم کر دے گی۔ (22) 1938 کی محاصل کی کانفرنس

میں جس کی صدارت گورنر نے کی، بہت سے ضلعی افسروں نے الزام عائد کیا کہ حکمران جماعت کے ساتھ منسلک بہت سے ایم ایل ایز علاوہ کمیونسٹوں اور کانگریسوں کے، لگان کی ادائیگی کے خلاف احتجاج کر رہے تھے، اور گورنر نے کہا کہ 'ضلعی مجسٹریٹ یہ جاننا چاہتے تھے کہ ممکنہ زرعی مسئلے کی سلسلے میں وہ کہاں کھڑے ہیں، وہ کس حد تک دفعہ 144 کا استعمال کر سکتے ہیں اور وہ حکومت کی طرف سے ایسا بیان چاہتے ہیں کہ ارادی 'کوئی لگان نہیں' مہم کو برداشت نہیں کیا جائے گا'۔ اس پر وزیر اعلیٰ فضل الحق نے پہلے یہ جواب دیا کہ 'پرجا پارٹی پر مزارعین کا غلبہ ہے، اگر چہ یہ حکومت تمام لوگوں کے قانونی حقوق کی حمایت کرے گی۔ اس نے مزید کہا کہ 'بعض لحاظ سے سرکاری افسروں کی حاکمیت کمزور ہو رہی تھی لیکن اس بات کو ذہین میں رکھنا ضروری ہے کہ پارٹی سسٹم نافذ ہے اور حامیوں کا خیال رکھا جانا ضروری تھا۔ اس نے کہا کہ اگر یہ بات ثابت ہو سکے کہ لوگ یقیناً ادا کرنے کے قابل ہیں لیکن وہ ادا کرنے سے انکار کر رہے ہیں تو پھر اسے اس سرٹیفکیٹ کے طریقہ کار پر کوئی اعتراض نہیں تھا جو متعارف کروایا جا رہا تھا [لگان کی جبری وصولی کیلئے]، لیکن افسران حکومت کے موقف کے ایک زیادہ واضح بیان کے اپنے مطالبے پر ڈٹتے رہے، اور آخر کار فضل الحق اس بات پر رضامند ہو گئے کہ کڑے اقدام کی ضرورت ہے اور یہ کہ وہ تمام ایم ایل ایز سے بات کریں گے اور ایک ایسے طریق کار کے متعارف کروانے کی وجہ ان پر واضح کریں گے،(23)

ایک آخری مثال بھی ایک اور اہم نکتے کے وضاحت کرتی ہے، کیونکہ 47-1937 کے دور میں بنگال کی مسلم سیاست کی دنیا میں جو کچھ واقع ہوا اس کا بڑی حد تک سامراجی ریاستی مشیزی کے ڈھانچوں اور اس کے طریق ہائے کار کے ساتھ تعلق ہے۔ 1936 کے سال نے بنگال میں پرجا تحریک کا عروج دیکھا، جس کا علامتی اظہار پتواکھلی کے انتخاب کے ڈرامے میں ہوا جس میں فضل الحق نے، ڈھاکہ کو نواب کے بھتیجے، اور صوبائی مسلم لیگ کی مغرب نواز اشرافیہ قیادت میں ایک سرکردہ شخصیت خواجہ ناظم الدین کو شکست دی۔ (24) پتواکھلی اس تناظر کی بھی علامتی نمائندگی کرتا تھا، جس کے اندر پرجا تحریک نے کام کرنے کو اختیار کیا، کیونکہ ایک طرف ایک عوامی احتجاج اور عوام کی حامی خطابت تھی، اور دوسری طرف انتخابات تھے، وزارتیں تھیں، نوکر شاہی طریق ہائے کار تھے، اور نمائیندہ سیاست کی مجبوریاں تھیں۔ کرشک پرجا پارٹی نے 7-1936 کے انتخابات میں مطلق اکثریت حاصل نہ کی۔ انہوں نے ایک وزارت کے امکانات کے بارے میں کانگریس کے

ساتھ گفت وشنید کی، لیکن یہ بے نتیجہ ثابت ہوئی۔ پھر فضل الحق نے مسلم لیگ کے ساتھ مل کر ایک مخلوط حکومت بنائی۔ کے پی پی کے جناح کے ساتھ الیکشن سے پہلے مذاکرات اس وجہ سے ناکام ہو گئے کہ پارٹی میں انتہا پسندوں، نے اصرار کیا کہ مستقل آبادکاری کا خاتمہ پروگرام کا لازمی جزو ہونا چاہئے۔ کے پی پی کے اپنے انتخابی منشور میں پہلی شق، زمینداری کا خاتمہ بغیر کسی معاوضے کے رکھی تھی۔

تاہم جب ایک دفعہ مخلوط وزارت بن چکتی ہے، تو کہانی ذلت آمیز سمجھوتوں کا ایک سلسلہ بن جاتی ہے۔ کے پی پی کے انتہا پسندوں میں حکومت کی تشکیل کے متعلق بہت زیادہ بے اطمینانی تھی، جسے وہ، برطانوی سامراج اور بنگالی 'زمینداریت' کی تابعدار کے طور پر بیان کرتے تھے، (25) لیکن یہ وہ واحد قسم کی حکومت تھی جو فضل الحق بنا سکتے تھے۔ اور اس عرصے کے دوران میں حکومتی اداروں کی کارکردگی کے ریکارڈ بالکل غیر مبہم طور پر اس حقیقی قوت کو ظاہر کرتے ہیں جن سے سامراجی نوکر شاہی سرکاری عمل کے وران فائدہ اٹھاتی رہی تاکہ وہ مسلمہ مفادات کا تحفظ کر سکے (26) علاوہ ازیں، بنگال میں برطانوی افسران واضح طور پر ناظم الدین کو حق پر ترجیح دیتے تھے اور اسے حکومت کے اندر وزیر اعلیٰ اور کے پی پی کے مد مقابل کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ (27) برطانیہ کے تجارتی مفادات بی پی سنگھ رائے اور این آر سارکر کے ذریعے کام کرتے تھے۔ (28) اور زمیندرانہ مفادات کی بہر حال خوب نمائندگی کی گئی۔

مسلم لیگ کی طرف رجحان کا پھیر

فضل الحق کی مخلوط وزارت کے پی پی کے حقیقی پروگرام کے نفاذ کے سلسلے میں کوئی کامیابی حاصل نہ کر سکی۔ تین سال کے عرصے میں خود حق کو اپنی وزارت بچانے کیلئے ہندو مہا سبھا کے ساتھ اتحاد میں جانا پڑا۔ 1943 کے اوائل میں حق کی دوسرے وزارت بھی گر گئی اور ناظم الدین کے تحت مسلم لیگ کی وزارت تشکیل دی گئی۔ تاہم مقننہ اور وزارتوں میں پارٹیوں اور زعما کے درمیان تبدیل ہوتی ہوئی گروہ بندیوں کا عوامی تحاریک یا عوام کے اندر پارٹی کی تنظیموں کے ارتقا کے ساتھ کوئی تعلق نہیں تھا۔ جیسا کہ میں نے پہلے وضاحت کیا کہ پرجا پارٹی اتنی منظم جماعتی تحریک نہ تھی جتنی کہ تاریخ کے ایک خاص موڑ پر، وسیع پیمانے پر پھیلے ہوئے کسانوں کے برجستہ اور مقامی

احتجاجوں کا ایک مجموعہ تھی۔صوبائی اور ضلعی سطح کے پارٹی زعمائے نے محض ان مطالبات کے حق میں آواز اٹھانے کی کوشش کی۔1937 کے بعد کے پی پی کی قیادت کے'انتہا پسند' حلقے کی طرف سے ان مطالبات میں میں سے کچھ کو قانونی اور انتظامی شکل دینے کی کوشش مکمل طور پر ناکام ثابت ہوئی۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ1930 کی دہائی میں مشرقی بنگال کی زرعی معیشت میں تیز رفتار تبدیلیوں کے معنی تھے، چھوٹی سی کسان معیشت کی سابقہ لچک میں تیزی سے انحطاط اور حقیقی کسانوں کے ایک نئے طبقے کا عروج۔حق رائے دہی میں توسیع ، رسمی حکومتی اداروں کا دیہی علاقوں میں نفوذ، اور مقامی سطح پر سرکاری تعیناتیوں کا دیہی آبادی کے قدرے بڑے حصے کیلئے کھولنے، کے معنی یہ تھے کہ اب، منظم سیاست کے ڈھانچوں، اور دیہاتوں میں کسان طبقوں کے درمیاں رابطے کے تناسب کو پر کرنے کیلئے زیادہ لوگ دستیاب تھے۔لہذا نمائندہ سیاست، اور ساتھ ہی ساتھ عوامیت پسندی کی خطابت کے میدان میں خاصی وسعت تھی۔

اس طرح، حق کی کرشک پرجا پارٹی کی ناکامی ایک ایسے مظہر پر منتج ہوئی، جو اس وقت سے برصغیر کی انتخابی سیاست میں بہت مقبول ہوگئی ہے: عوامی حمایت میں ایک اچانک تبدیلی۔ کے پی پی سے مسلم لیگ کی طرف1946 کے انتخابات میں مسلم لیگ نے، جو کہ اب سہروردی کی زیادہ توانا قیادت میں تھی، مجلس قانون ساز میں ساری مسلم نشستوں کو بٹور لیا۔ اب یہاں متعلقہ طریق ہائے عمل کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہوئے، حقیقی تحقیق کے نتائج کے حوالے سے تکیہ کرنے کیلئے مواد بہت کم ہے۔ دستیاب شہادت کے سطحی مطالعے سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے، وہ زمیندارانہ جبر سے متعلق کسانوں کے احتجاج کی ایک مسلسل فضا کی طرف اشارہ کرتا ہے، جس کا اظہار مسلم اکثریتی علاقوں میں ایسے نظریاتی مفاہیم میں ہوا جو علانیہ طور پر ہندو مخالف تھے۔ لہذا، انتخابی حمایت حاصل کرنے کے ایک ذریعے کے طور پر عوامیت پسند خطابت کیلئے ابھی تک بنیاد موجود تھی۔ ساتھ ہی ساتھ مسلمانوں کے درمیان کسانوں کے امیر طبقے نے اپنے سیاسی مقاصد کا ایک واضح تر تصور پالیا تھا، جو کہ حکومتی ڈھانچوں کے اندر اور ارد گرد ادارتی قوت اور سرپرستی کا تصور تھا۔ اس سلسلے میں، انگریزی میں رسمی تعلیم کے پھیلاؤ کو مدنظر رکھنا بھی ضروری ہے خاص طور پر مشرقی بنگال کے اس حصے میں، جو کہ ڈھاکہ میں یونیورسٹی کے قیام کے نتیجے میں ہوا، (29) سہروردی کے دور میں مسلم لیگ جو بھی منظم کوششیں کرنے کے قابل ہوئی وہ مسلمان طبقہ فضلا اور تعلیمیافتہ نوجوانوں کے

اندر تحریک پاکستان کے بڑی حد تک پھیلاؤ پر مشتمل تھیں، خاص طور پر ابوالہاشم کی تنظیمی قیادت کے تحت، جو 1944 میں پارٹی کے سیکرٹری بن گئے تھے۔(30)

لہٰذا یہ لگتا ہے کہ جو کچھ واقع ہوا، وہ پارٹی میں رابطے کے عناصر کی وفاداری کی تبدیلی تھی، رابطے کے ان عناصر کی جو منظم پارٹی کی قیادت اور کسان عوام کے درمیان تھے۔(یہاں اس بات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ حق رائے دہی ابھی تک جائیداد اور دوسری شرایط کے ساتھ مشروط تھا) ڈی اس کو قدرے سیدھے طریقے سے بیان کرتا ہے۔1943 تک مسلم جوتیدار کی بنیاد کا بڑا حصہ مسلم لیگ کی طرف منتقل ہو گیا۔ جو[کرشک پرجا] پارٹی سے ارکان کی اکثریت کے اخراج پر منتج ہوا۔۔۔۔ جبکہ ایک چھوٹے لیکن حقیقی طور پر وفادار حصے نے کمیونسٹوں میں شمولیت اختیار کر لی، کے پی پی عملی طور پر مرجھا گئی۔(31) اس تبدیلی کی تنظیمی تفصیلات کو ابھی تک دستاویزی شکل نہیں دی گئی۔

کیا مسلم عوام کے اندر کوئی نظریاتی تبدیلی آئی تھی؟ ہم عمومی طور پر جانتے ہیں کہ کسان طبقے کا شعور اپنی نظریاتی سمتوں میں زبردست لچک رکھتا ہے اور کسان عوام کے سماجی اور سیاسی عقائد میں اب بھی باقی ہے، اس کے بہت عرصے بعد بھی کہ اس کے وجود کی مادی بنیادیں ختم ہو چکی ہیں۔ کیا مشرقی اور شمالی بنگال کے مسلمان کسان طبقے میں مطالبہ پاکستان کا وسیع پیمانے پر اظہار، زمینداری کے غلبے سے اپنے آپ کو آزاد کرانے یا ریاستی مشینری کے ساتھ آپ کو ایک زیادہ منصفانہ تعلق قائم کرنے کے کی خواہش کے علاوہ یا اس کی نسبت زیادہ مخصوص، کوئی چیز تھی؟ ہم یقینی طور پر کچھ نہیں کہہ سکتے۔ آتن بانڈیو پادھیا کی طرف سے بیان کردہ ڈھاکہ کے ایک گاؤں کے متعلق ایک کہانی ہے۔ فیلو شیخ ایک چھوٹا کسان ہے، جس کا ایک دفعہ ایک بازو کٹ گیا تھا، جب مراپار کے زمینداروں نے سرکش مزارعین کے کے ایک اجلاس کو تتر بتر کرنے کیلئے اس کے اندر ہاتھی بھیج دیئے۔ گاؤں کی ایک عورت ندی سے بچھو اور سرکنڈے پکڑے ہوئے ڈوب گئی تھی۔ دیہاتی اسے دفن کر رہے تھے۔ فیلو کے ساتھ دو چھپے ہوئے نوٹس تھے جن پر یہ لکھا ہوا تھا'ہم لڑیں گے اور پاکستان حاصل کریں گے۔ وہ ان نوٹسوں کو قبر کے اندر اس میت کے اوپر آرام سے رکھ دیتا ہے۔

شمس الدین مسلم لیگ کا ایک مقامی رہنما ہے، فیلو نے سوچا، ''میرا بازو ٹوٹا ہوا ہے۔ میں

کچھ بھی نہیں کر سکتا، ورنہ وہ اس قدر برہم تھا کہ اس نے محسوس کیا کہ وہ اسی لمحے دوڑ کر جا سکتا تھا اور دس لاشیں لے کر واپس آ سکتا تھا اور نہ انہیں شمو کے قدموں میں ڈال سکتا تھا اور یہ کہنا چاہتا تھا ''یہ لو، میاں، یہ لے لو، میں یہ تمہارے لئے لے کر آیا ہوں، اب ملک کو تقسیم کر دو،''(32) خلافت تحریک کے سالوں سے لے کر، پرجا تحریک سے ہوتے ہوئے، پاکستان تک، بنگال میں منظّم سیاست تاریخ کے معانی میں ایک طویل تبدیلی ہے۔ کیا کسان طبقوں کی نظریاتی دنیا میں کوئی تبدیلی تھی؟ محض مزید تحقیق ہی ہمیں زیادہ متعین جواب دے سکتی ہے۔

باب12

تقسیم شدہ بنگال: 1947 کی تقسیم 1 میں قوم پرستی اور تشخص کے مسائل

لیونارڈ اے۔ گورڈن

بنگلہ دیش کی پیدائش نے بنگالیوں اور بہت سے بیرونی لوگوں کو بنگال کے ماضی، تقسیم ہندوستان اور بنگالیوں کی نسلی اور قومی شناخت پر غور کرنے پر ابھارا ہے۔ بنگلہ دیش کے باسیوں کو شناخت کی تعریف نو کرنے میں بنیادی مسائل در پیش ہیں۔ ان کی دلچسپی اس بات سے ہے کہ ان کی بنیادی شناختیں کیا ہیں، ان کی روایات کیا ہیں، اور ان کا تعلق مغربی بنگال، ہندوستان، پاکستان اور مسلم دنیا کے ساتھ کیا ہے، شیخ مجیب کی، قوم پرستی سیکولیرزم اور جمہوریت کے نعروں کے ساتھ واپسی کے بشاشت آمیز ابتدائی دنوں سے، قوم زیادہ پریشان کن دور میں داخل ہوگئی ہے، جس میں ایسا کوئی کلیہ کفایت نہیں کرتا، بلکہ بنیادی اختلافات کو ہوا دیتا ہے۔

---

(1) میں اس مقالے کے پہلے والے متون کو تلف کرنے کیلئے اپنے ان دوستوں کا شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں۔ انیس الزمان پٹر برٹو کائی، اینسلی ٹی ایمبر ی، رونلڈ بی انڈن، گیل منالٹ، ڈبلیو ایچ مورس۔ جونز، اور کولمبیا یونیورسٹی میں اور پروفیسر ایمبر ی کی انڈین ہسٹری سیمینار کے ارکان، وہ تحقیق جس پر یہ مقالہ مبنی ہے، کولمبیا یونیورسٹی کونسل فار ریسرچ ان دا سوشل سائنسز، امریکن کونسل آف لرنیڈ سوسائیٹیز، امریکن فلاسوفیکل سوسائٹی اور امیریکن انسٹیٹیوٹ آف انڈیا سٹڈیز کے عطیات کے تحت کی گئی۔ لیکن مندرجہ بالا اداروں میں سے کوئی بھی اس کے مواد کیلئے ذمہ وار نہیں ہے،

بیرونی لوگوں کے لئے، خصوصاً مورخین اور سماجی سائنسدانوں کیلئے، یہ میدان ایک ایسی سیر بین پیش کرتا ہے، جس میں سے قوم کی تشکیل، نسلی شناخت، سیاسی ثقافت اور تحرک کے پیچیدہ سوالات پر نگاہ ڈالی جاسکتی ہے۔ تقسیم پاکستان نے نئے سرے سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قومی اور نسلی شناختیں کوئی متعین اصل حقیقتیں نہیں ہیں۔ لوگ بحران کے دوران میں ایک انتخاب کر سکتے ہیں اور کسی دوسرے وقت، میں دوسرا، مسلم، ہندو، بنگالی، ہندوستانی، کے زمروں پر بھی غور کرنا چاہئے۔ نسلیت پر جدید لٹریچر بنگالیوں کے ماضی کے نقشہ گروں پر زور دیتا ہے کہ وہ طریق ہائے عمل اور حدود پر غور کریں بجائے تشخص کی جامد خصوصیات کے۔ (2) ماضی کے ان تجزیوں کو جو انسانوں کی گروہ بندی بطور ہندو، یا مسلم' ہندوستانی، یا پاکستانی، کے کرتے تھے، اب متعلقہ آبادیوں پر تبدیل ہوتے ہوئے تقاضوں کے ساتھ تبدیل ہوتے ہوئے تشخصات کے آگے ہتھیار ڈالنے ہوں گے۔ کچھ بنگالیوں نے ایک لمحے کیلئے ان سے وہ بنگالی مراد لے لیں جو بنگال پریزیڈنسی میں رہتے ہیں جیسا کہ بنگال پریزیڈنسی 1912 سے 1947 تک وجود رکھتی تھی، جو بنگالی بولتے اور بنگال کی معیشت میں حصہ لیتے تھے۔ جو بحران کے وقت کسی ایک سیاسی طبقے کے ساتھ جو ایک مخصوص قومی طرز رکھتا تھا۔ اپنے آپ کو وابستہ سمجھتے تھے، بعد کے حالات میں نئی ترجیحات سامنے آئیں۔

تقسیم کے دور کا لٹریچر اس کے شرکا اور بعد کے لکھاریوں کے قلم سے۔ بعض مشکلات کو نظر انداز کرتا ہے، بہت سے تذکروں میں مسٹر جناح کے دو قومی نظریہ اور تقسیم کی طویل عرصے کی ناگزیریت کو اس لئے فرض کیا گیا ہے کیونکہ دو قومیں واقعتاً ابھریں اور 1947 میں ایک تقسیم واقعتاً عمل میں آئی۔ بہت سے لکھاری ایک ترجیحی انتخاب پر مائل رہے ہیں؛۔ انہوں نے تقسیمی عناصر اور واقعات کو چنا ہے اور تعاون اور اتحاد کے ان نمونوں کو چھوڑ دیا ہے جو 1947 تک موجود رہے ہیں۔ انہوں نے 1930 کی اور 1940 کی دہائیوں کے لوگوں کو آزاد چناؤ کا کوئی موقع نہیں دیا۔ ان کے مورخانہ نقطہ نظر نے ہمیں ایسے انسان دکھائے ہیں جو ان قوتوں نے تشکیل دیئے ہیں جو ناقابل کنٹرول تھیں۔ (3) کچھ لکھاریوں نے ہندوستان کی تقسیم کا کھوج پیچھے کی طرف قرون وسطیٰ تک لگایا ہے، یہ موقف اپناتے ہوئے کہ ہندو اور مسلمان کبھی نامیاتی طور پر مربوط نہیں تھے، بلکہ محض ایک سرزمین میں اکٹھے رہ رہے تھے۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر آر سی مجمدار، انیسویں صدی کے بنگال

پر ایک کتاب میں ابدی اختلاف کی تصویر کھینچتے ہیں۔

'دونوں قومیتوں کے درمیان ایک بنیادی اور اساسی اختلاف ایک سرسری مشاہدہ کرنے والے کے سامنے بھی واضح تھا۔ مذہبی اور سماجی تصورات اور ادارے ان دنوں میں کسی بھی اور چیز کی نسبت زیادہ قابل لحاظ سے، اور ان دونوں میں بُعد قطبین تھا۔۔۔۔۔۔دونوں قومیتوں کی ادبی اور ذہنی روایات ایک دوسرے سے بالکل مختلف خطوط پر تھیں، اور ان کی تعلیم مختلف اداروں میں ہوتی تھی، تولوں اور مدرسوں میں ۔۔۔ یہ ایک عجیب وغریب مظہر ہے کہ اگرچہ ہندو اور مسلمان بنگال میں تقریباً چھ سو سال سے اکٹھے رہ رہے ہیں، لیکن دونوں قومیتوں میں سے ہر ایک کے اوسط لوگ دوسری کی روایت کے بارے میں بہت ہی کم جانتے ہیں۔(4)

ڈاکٹر مجمدار آگے چل کر ذکر کرتے ہیں کہ ان میں کچھ مشترکہ توہمات ہیں، لیکن وہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ ثقافت کو متاثر کرنے والے تمام معاملات میں بنگال کے ہندو اور مسلم، ہندوستان میں کسی بھی جگہ کے ہندوؤں اور مسلمانوں کی طرح، گویا کہ دو پن روک ڈبوں میں رہتے تھے،(5) وہ یہ کہتے ہیں کہ دونوں قومیتوں کے درمیان بہت کم منفی جذبات تھے، لیکن یہ اس وجہ سے تھا کہ وہ دونوں اپنی اپنی زندگیاں علیحدہ طور پر گزارتے تھے۔

دنیا کے ان حصوں میں بھی جہاں بہت شدید مذہبی اختلافات رہے ہیں، اور جہاں نسلی گروہوں کے درمیان شدید فسادات اور جنگیں بھی ہو چکی ہیں، وہاں بھی قومی تقسیم لازمی طور پر واقع نہیں ہوئی ہے، جہاں مذہبی تقسیم معاشی اور علاقائی تقسیموں کے ساتھ ساتھ واقع ہوئی وہاں تقسیم کا امکان زیادہ تھا۔(6) ان تمام لوگوں کو جو ہندوستان کی تقسیم کے تجزیے میں دلچسپی رکھتے ہیں، بشمول ان لوگوں کے جو ڈاکٹر مجمدار کی طرح علیحدگی پسندانہ نظریہ رکھتے ہیں لازماً یہ سوال اٹھانا چاہئے: تقسیم سے پہلے کے دور میں سیاسی تنظیموں نے اپنے پیروکاروں کو کس طرح متحرک کیا اور کسی طرح ان کے تشخصات کو تشکیل دیا، کہ 1947 میں بہت سوں کے لئے مذہبی وابستگی سب سے نمایاں تھی؟ اور مزید یہ کہ آیا، ہندو، مسلم، یا سکھ، کچھ مزید بنیادی اختلافات کیلئے ایک 'علامت' تھے یا پردہ تھے۔ جیسا کہ کچھ لکھاریوں نے اشارہ کیا ہے،(7)

ان لوگوں نے جو بیسویں صدی کے دوران ہونے والے واقعات کے سلسلے کو ڈاکٹر مجمدار سے قدرے مختلف انداز سے دیکھتے ہیں، ایک نکتہ چنا ہے، مثال کے طور پر 1907 اور

1920 اور 1930 کی دہائیوں میں ہونے والے فرقہ ورانہ فسادات، اور 1947 میں حمایت حاصل کرنے والی یہی دو تنظیمیں تھی جن کے ساتھ لارڈ ماؤنٹ بیٹن کو معاملہ کرنا تھا، لہذا بعض لوگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ تقسیم کی طرف جانے والے تنظیمی راستے واضح ہیں۔(8)

مسٹر جناح، ڈاکٹر مجمدار اور دوسروں نے یہ استدلال کیا ہے کہ ہمیشہ سے دو قومیں تھیں، لیکن ایسا فرض نہیں کیا جا سکتا۔ اس کو ثابت کرنے کیلئے مقامی، علاقائی اور قومی میدانوں سے ہر قسم کی شہادت پیش کی جانی چاہئے۔ میرا خیال ہے کہ ہندو مسلم تعاون اور اتحادوں کے طرزوں پر نگاہ ڈالنا بھی ضروری ہے، ساتھ ہی ساتھ پوشیدہ مخالفت، استحصال اور کشمکش کو بھی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تعلق اور تشخص کے متبادلات، اس تیاری کے دور میں لوگوں کو دستیاب ہوں، لیکن ہندو مسلم تقسیم کو قطع کرنے والے یہ تعلقات اتنے مضبوط نہ ہوں جو فرقہ ورانہ تقسیم کے دباؤ کو برداشت کر سکتے اور فرقہ ورانہ تشخص کی بنیاد پر لوگوں کو متحرک کرنے کے راستے میں مزاحم ہو سکتے۔ لیکن 1930 اور 1940 کی دہائیوں میں یہ مواقع بھی متعین اور نا قابل تبدیل نہیں تھے، جیسا کہ ہمارے علم میں آیا ہے۔ غیر ضروری مورخ پن اور سراسر غلط تاریخ سے بچنے کیلئے یہ بات قابل ترجیح ہے کہ 1947 سے پہلے اور بعد میں نسلی اور سیاسی تشخصات کے انتخاب تشکیل کیلئے زیادہ تغیر پذیر صورت ہائے حال پر نگاہ رکھی جائے۔

انڈین نیشنل کانگریس جیسا کہ اس نے انیسویں صدی کے آخری ربع میں بنگال میں ارتقا حاصل کیا، پر اونچی ذات کے ہندوں کا غلبہ تھا۔ ان لوگوں نے، جو بنیادی طور پر برہمن، کایستھ اور ویدیہ ذاتوں سے بھرتی کئے گئے تھے، برطانوی راج میں ہندوستانیوں کو سونپے گئے مناصب میں، پیشوں میں، اور بنگال کی ثقافتی زندگی میں چوٹی کے کردار ادا کئے۔ جب یہ تحریک انیسویں صدی میں تیز ہوئی تو اعلی ذاتوں کے لوگ کلکتہ میں اُمڈ آئے۔ وہ کلکتہ کی آبادی کا ایک غیر متناسب فیصد بن گئے (بنگال کی آبادی میں ان کے فیصد کے مقابلے میں) جو کہ برٹش انڈین کے اداروں میں ان کی غالب شراکت کے ساتھ ساتھ چلتی گئی۔ ان لوگوں نے جو مغربی تعلیم حاصل کرنے اور برطانوی ہند میں کامیابی کے راستوں کی تاڑ کرنے میں تیز تر تھے، ان اعلیٰ حیثیت کے کرداروں کو نبھانا بھی جاری رکھا جو ان کے آبا و اجداد نے بنگال کے ابتدائی ادوار میں قدرے مختلف طرف کے ساتھ نبھائے تھے۔(9)

وہ قوم پرستی جس کا پرچار انڈین نیشنل کانگریس کرتی تھی (جس کے پہلے بتیس سالوں میں سے 12 سال کے دوران بنگالی اس کی صدارت کرتے رہے) ایک مقامی عقیدہ تھا۔ ہندوستانی سرزمین میں مختلف قسم کے ثقافتی گروہ تھے جو مل کر ایک قوم بناتے تھے۔مثالی طور پر کانگریس یہ چاہتی تھی کہ مسلمان، سکھ، عیسائی، پارسی، اور ہندو کانگریس کے جھنڈے تلے جمع ہو جائیں، اور اپنے ملک پر حکومت کرنے کیلئے ہندوستانیوں کی زیادہ سے زیادہ شرکت کیلئے کام کریں۔ بہت سے ہندوؤں کیلئے اس سرزمین کی تعبیر خاص طور پر بطور ہندو ملک کے ہوگی، جیسا کہ بینکسم چندرا چیٹر جی کی آنند مٹھ میں ہے، لیکن ابتدائی کانگریسیوں کے کہنے کے مطابق مادر وطن قومیتوں کے بچوں کا گھر ہونا تھا۔(10)

درحقیقت اگرچہ کانگریس اپنے پہلے تیس سال تک جن میں اس نے مسلمانوں اور نچلی ذات کے ہندوؤں کو بھرتی کرنے کیلئے کوئی بڑی یا مسلسل کوشش نہیں کی تھی، یا ایک عوامی تنظیم قائم کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی تھی، یہ ایک چھوٹی اعلیٰ تنظیم تھی۔ اصل بنگال میں (بہار، اوڑیسہ، آسام اور چھوٹا ناگپور کو ایک طرف رکھتے ہوئے) مسلمان ایک چھوٹی لیکن بڑھتی ہوئی۔ اکثریت تھے۔ لیکن بنگال میں مسلمان (جیسا کہ اس وقت کی مردم شماری سے طبقہ بندی کی گئی) تعلیم پیشوں، اور سرکاری ملازمتوں میں ہندوؤں سے پیچھے تھے۔ زیادہ تر مسلمان اصلی بنگال کے مشرقی اضلاع میں نچلے طبقے کے کسان تھے، جو ہندوؤں کی زمینوں پر مزارع تھے اور ہندو ساہوکاروں سے رقم ادھار لیتے تھے۔ ہندو، جو کہ اگرچہ خود بہت زیادہ طبقات میں تقسیم تھے، لیکن وہ اس غالب ہندوستانی اقلیت میں شامل تھے، جو برطانوی حکمرانوں کے ساتھ مل کر کام کرتے تھے، مسلمان بنگال میں مغربی تعلیم حاصل کرنے میں بہت سست تھے اور چند وہ لوگ بھی جو علاقائی اور قومی سیاست میں دلچسپی رکھتے تھے، اکثر کانگریس سے دور رہتے تھے۔(11)

بنگال میں رہنے والے تمام مسلمانوں کو ایک ہی زمرے میں اکٹھے کرنا مشکل ہے۔ اس چھوٹے سے مسلم ممتاز طبقے میں بہت سے اردو بولنے والے مسلمان تھے جو اپنے کو نہ تو بنگالی سمجھتے تھے اور نہ ہی بنگالی کہلواتے تھے۔ وہ عموماً بنگالی نہیں بولتے تھے اور اپنے آپ کو بنگال کے ان مسلم عوام کے ساتھ وابستہ باور نہیں کرتے جو بنگالی بولتے تھے۔ وہ نمونے جن کی پیروی اردو بولنے والے مسلمان کرتے تھے، عربی اور شمالی ہندوستان کی اشرافیہ کے ثقافتی اور مذہبی نمونے تھے، اسلام

کی عظیم روایت کو اپیل کی جاتی تھی اور غیر ملکی نسب، عربی ناموں، پیغمبر علیہ السلام سے نسبتی نسبت، اردو زبان، اور اشراف یا ہندوستانی اونچے طبقے کے مسلمانوں کی رکنیت کو عزت دی جاتی تھی،(12) اس گروپ کے ارکان، ان خاندانوں کے چشم و چراغ تھے جو بنگال میں کئی نسلوں سے رہ رہے تھے یا حال ہی وارد ہوتے تھے۔لیکن دونوں صورتوں میں وہ اپنے آپ کو مسلمان کے ساتھ وابستہ سمجھتے تھے نا کہ بنگالیوں کے ساتھ۔ ہوسکتا ہے وہ بنگالیوں کے ساتھ بالکل بھی کوئی وابستگی محسوس نہ کرتے ہوں؛ درحقیقت وہ ان سب لوگوں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے جو بنگالی بولتے تھے، جو کہ ان کے نزدیک کفر کی اور بزدلوں کی زبان تھی۔(13) وہ بنگالی بولنے والے مسلمانوں کو ہندوؤں کے زیادہ قریب سمجھتے تھے بجائے دنیائے اسلام کے بنگال کے اردو مسلمان دیہاتی سے زیادہ شہری ہونے کا رجحان رکھتے تھے اور بنگال کے مشرقی اضلاع کی نسبت مغربی بنگال میں رہنے کا رجحان رکھتے تھے، اگرچہ شہری اردو مسلمان ڈھاکہ اور مشرقی بنگال کے شہروں میں رہتے تھے۔(14) بنگالی بولنے والے مسلمان عام طور پر ایک غیر یقینی تشخص اور اردو بولنے والوں اور بنگالی ہندوؤں کے مقابلے کی طرف سے بنگال کے لوگوں کا حوالہ دینے کیلئے استعمال کئے جاتے تھے؛ 'بنگالی' اور 'مسلمان'۔(15) بنگالی بدرجہ اعلیٰ ہندو تھے۔ بنگالی مسلمان جو بنگالی شناخت کے عنصر کو غلبہ عطا کرتے تھے ایک بغیر نشانی والے بچے کھچے زمرے کے لوگ تھے۔ وہ ایک ایسے زمرے میں اس وجہ سے تھے کیونکہ وہ دیہاتی۔ ان پڑھ نچلے طبقے کے کسان ہونے کا رجحان رکھتے تھے، جنہیں اردو مسلم اور ہندو و بنگالی نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ جیسا کہ ایک معروف بنگالی ہندو لکھاری نے حال ہی میں اپنی وفات سے پہلے ایک انٹرویو میں کہا 'میں ہمیشہ ایک مسلمان درزی اور ایک مسلمان کتاب کے جلد بند کے پاس جاتا تھا۔'(16) اس کیلئے اور دوسرے بہت سوں کیلئے بنگالی مسلم عوام کسان یا ہنر کار تھے۔ وہ، وہ کم تر لوگ تھے جن کی طرف آدمی کوئی زیادہ توجہ نہیں دیتا تھا اور جس سے آدمی کسی بڑے کارنامے کی توقع نہیں رکھتا تھا۔

یہ بنگالی مسلم عوام کچھ اردو اور فارسی کے الفاظ کے اختلاط کے ساتھ بنگالی بولتے تھے، لیکن بہرحال یہ بنگالی ہی تھے، ان کے ہاں دو بھاشی ادب کی ایک روایت بھی تھی، خصوصاً مسلمانوں کیلئے وہ لوگ جو بنگالی کی سدھ بدھ رکھتے تھے وہ ہندو بنگالیوں کی تصانیف بھی پڑھتے تھے۔ ایک ایسی زبان لکھنے اور بولنے پر، جس کے بارے میں ان کے ہم مذہب کہتے تھے کہ وہ ایک ہندو

زبان ہے اور جس کا استعمال ہی بت پرستی کا شائبہ پیدا کرتا تھا، ان کا مذاق اڑایا جاتا تھا۔ (17) لیکن جیسا کہ بنگلہ دیش کے ایک سرکردہ مورخ انیس الزمان نے حال ہی میں لکھا، وہ جانتے تھے کہ وہ بنگالی ہیں اور وہ مسلمان ہیں۔ان میں سے کچھ لوگ اردو سیکھ کر اسلام کی عظیم روایت میں شریک ہونے کی کوشش کرتے تھے لیکن بڑی اکثریت ایسا نہیں کرتی تھی۔(18)

بیسویں صدی کے بنگال کی سیاست میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات کا ایک مختصر حدود میں کھوج لگانے کیلئے طویل مدتی رجحانات اور اہم واقعات پر توجہ مرکوز کرنا ضروری ہے۔ سادہ ترین الفاظ میں، یہ رجحانات ہندوستانی قوم پرستی کا مزید ارتقا ہیں، بنگال اور ہندوستان میں ابھرتے ہوئے مسلمانوں کے سیاسی شعور کا اور برطانوی سامراج کی آہستہ آہستہ پسپائی کا۔ایک اہم دور جس کے دوران ان تینوں رجحانات کا اتصال تھا، بنگال کی پہلی تقسیم کے سالوں کا دور تھا یعنی 1905 سے 1912 تک، بنگال کو تقسیم کرنے کا فیصلہ راج کے مستقل ملازمین کی طرف سے تیار کیا گیا اور اس کی منظوری وائسرائے لارڈ کرزن نے دی۔ پہلی تقسیم نے مسلم اکثریت کے مشرقی بنگال اور ہندو اکثریت کے مغربی بنگال یا قومیت کی بنیاد پر صوبے کی تقسیم کے تصور کو تقویت دی، اگرچہ برطانویوں نے علی العموم اس بات پر اصرار کیا کہ یہ تقسیم محض انتظامی وجوہات کی بنا پر کی جا رہی ہے۔اس تقسیم نے مسلمانوں کے سیاسی شعور کو بیدار کرنے اور اس کے خلاف ہندوؤں کی طرف سے احتجاج کو بھڑکانے میں مدد دی۔اس تقسیم نے مشرقی بنگال کی معاشی طور پر مغلوب اکثریت کو خوفزدہ کر دیا، کچھ دیہاتی علاقوں میں فرقہ ورانہ فسادات کے ایک مختصر سیلاب کو بڑھاوا دیا، ڈھاکہ کی عارضی حیات نو کو تیز کر دیا اور مشرقی بنگال کے طویل عرصے سے نظر انداز شدہ اضلاع کی طرف زیادہ توجہ کے مطالبے کو ابھارا۔

برطانوی راج کا دوسرا اقدام جس نے فرقہ ورانہ تفریق میں اپنا حصہ ڈالا، 1909 کی قانون ساز کونسلوں کی اصلاحات کا اقدام تھا، جس میں جداگانہ مسلم اور عام یا ہندو انتخابی حلقوں کی شق شامل تھی۔اس معاہدے کا جس کی حمایت وائسرائے لارڈ منٹو اور شمالی ہندوستانی کے اردو مسلمانوں نے کی، ایک دیئے ہوئے علاقائی حلقے کے ساتھ فرقہ ورانہ وابستگی کی بنیاد پر سیاسی تنظیم سازی اور انتخابی اپیل کی حوصلہ افزائی کرنے کا طویل المدتی اثر ہوا۔اس نے قلیل مدت میں، کم منظم سیاسی گروپ کی جتنی بھی مدد کی ہو، طویل مدت میں یہ یقیناً ایک زیادہ بڑی فرقہ ورانہ تقسیم پر

منتج ہوا۔(20)

ایک تیسری پیشرفت، جس میں برطانوی حکمرانوں نے ایک متنازعہ کردار ادا کیا، ڈھاکہ میں 1906 میں اعلیٰ طبقے کے مسلمانوں کے ایک اجلاس میں مسلم لیگ کی بنیادی رکھنا تھی۔ اس بات کا استدلال کرنا اہم معلوم نہیں ہوتا کہ برطانوی بنگال اور ہندوستانی مسلم قومیت کی پشت پر تھے، اگرچہ یہ اجلاس بھلے ڈھاکہ میں منعقد ہوا، لیکن اس کے لوگوں کا بنیادی ڈھانچہ شمالی ہندوستان کے اونچی ذات کے اردو بولنے والوں پر مشتمل تھا۔ ڈھاکہ کے میزبان نواب آف ڈھاکہ اور اس کے ہم وطن بڑے پکے شاہ پرست تھے، جو کہ راج کے حامی تھے، جن کا مقصد مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ تھا۔ اس نے ہندوستان کے مسلمانوں کے حق میں بولنے کا دعویٰ کیا اور اس کے لندن کے ترغیب کار آغا خان نے، اس سمت ایک قدم کے طور پر فرقہ ورانہ حلقہ ہائے انتخاب کی منظوری کیلئے کام کیا۔(21)

1912 میں تقسیم بنگال اور برطانیہ کی جنگ میں جو کہ جزوی طور پر ترکی جو کہ مسلم خلافت کا گھر تھا، کے خلاف تھی کچھ مسلم لیگی کانگریس کے ساتھ الحاق کی طرف رخ کرنے لگے اور متعدد کٹڑ شاہ پرست لیگ چھوڑ گئے۔ 1916 کا کانگریس لیگ یا لکھنو معاہدہ ہندو مسلمان تعلقات میں ماہ عسل کے دور کی ایک علامت تھا، جو کہ 1920 کی دہائی کے وسط تک قائم رہا۔ اس معاہدہ نے مکمل طور پر اصلاحات کی ایک سکیم کی گنجائش پیدا کی جس پر اتفاق رائے ہوا ایک نکتہ، صوبائی مجالس قانون ساز میں مسلمان اور غیر مسلم نشستوں کی تخصیص کا تھا۔ اس معاہدے کی رو سے بنگال کے مسلمانوں کیلئے صرف چالیس فیصد نشستیں مخصوص کی گئیں، اگرچہ وہ آبادی کا پچاس فیصد سے قدرے زیادہ بنتے تھے۔(22) یہاں، جیسا کہ قومی سیاسی تنظیموں کے درمیان یا ان تنظیموں اور راج کے درمیان مستقبل کی بہت سی سودے بازیوں میں، کچھ علاقائی آوازیں مضبوط تھیں اور کچھ کمزور تھیں، کانگریس میں بنگالی ہندوؤں نے یہ استدلال کیا کہ اپنے علاقے میں وہ قابلیت، اہلیت اور سیاسی شعور میں فائق ہیں لہذا وہ نشستوں کی اکثریت کے حقدار ہیں، اگرچہ وہ آبادی کی ایک اقلیت بنتے ہیں۔ آل انڈیا مسلم زُعما اور کچھ بنگالی زعما نے اس معاہدے کو قبول کر لیا، لیکن مستقبل کے سالوں میں ان لوگوں نے جو بنگال سے مسلم قومیت کی حمایت چاہتے تھے، کونسل میں آبادی کے فیصد کے تناسب سے نشستوں کا مطالبہ کیا۔ ماہ عسل کے اس دور میں پہلا اہم بنگالی

مسلمان رہنما منظر عام پر آیا، یہ اے کے فضل الحق تھا، ایک قابل سیماب صفت وکیل، جو عدالت میں انگریزی بولتا تھا، لیکن اپنی عوامی، سیاسی تقاریر میں فصیح بنگالی بولتا تھا۔ حق اس معاہدے کے ساتھ چلتا رہا، لیکن دوسرے بنگالی مسلمان زعما کی طرح حمایت کی تلاش میں اپنی پچھلی رائے کو بدل لیا اور وسیع تر مطالبے کی وکالت کرنے لگا۔

حق کا عروج ایک وسیع تر سماجی معاشی اور ثقافتی رجحان کی علامت ہے، بنگالی مسلمانوں میں سے کچھ تعلیمیافتہ لوگوں نے ان لوگوں کے حملوں کا جوان کی تضحیک کرتے تھے، خواہ ہندو ہوں یا مسلم، جواب دینا شروع کر دیا، اگرچہ ایک رجحان یہ تھا کہ اردو سیکھی جائے اور اسلام کی عظیم روایت میں جذب ہوا جائے، ایک دوسرا رجحان یہ تھا کہ اس بات کا اظہار کیا جائے کہ بنگالی ان کی زبان ہے اور یہ کہ وہ اس کا استعمال اور اس میں تخلیقی طور پر لکھنا جاری رکھیں گے۔(24) کچھ لوگ بنگالی میں کچھ فارسی اصطلاحات کا استعمال کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ایک مشہور ہندو لکھاری کے مطابق 'بالکل ہماری طرح لکھتے تھے۔(25) ڈھاکہ یونیورسٹی میں متعدد ادبی گروہ ابھرے اور ایک ایسا شاعر ابھرا، جسے پوری بنگالی ادبی دنیا نے ایک استاد کے طور پر سراہا۔ نذرالاسلام وہ بنگالی ہندو لکھاری، (جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے)، جو بنگالی مسلمانوں کو حقارت کی نظروں سے دیکھتا تھا، اس قدر متاثر ہوا کہ اس نے بنگالی ادب کے مختصر احوال میں یہ لکھا:

اس کا ظہور ہندوستان کی زندگی میں اس عظیم انقلاب کے ساتھ ایک ہی وقت میں ہوا جسے پہلے عدم تعاون کی تحریک کے طور پر جانا جاتا ہے۔ ان دنوں میں جب پورا ہندوستان اچانک اور جادوئی نجات کے تجربے سے گزر رہا تھا، ہم نے بنگال میں نذرالاسلام کی شکل میں وقت کی آواز پائی اس کی شاعری سے، اس نئی شروعات سے پیدا ہونے والی پیاس کو بجھایا بھی اور بڑھایا بھی۔۔۔۔ غلامی سے آزادی اس کے پہلے دور کی نظموں کا بنیادی نکتہ تھا، وہ نظمیں جو والہانہ طور پر بھرپور، ہیجانی نظمیں تھیں، نشے سے مخمور، اور مخمور کرنے والی۔ دوئی جندرالال رائے اور ستیندرا ناتھ دتہ کی طرح جو اس سے پہلے ہوئے، اس نے ہندو اور مسلمان موضوعات پر مساوی جوش و جذبے سے لکھا، تاریک دیوی، کالی اور کمال پاشا پر۔ اس کا ذہن جس نے دونوں کی داستانوں اور اساطیر سے خوراک حاصل کی تھی۔ گنگا کے میدانوں سے بھی اتنا ہی مانوس تھا جتنا کہ عربی صحراؤں سے۔۔۔۔۔ اسے، جو مسلمان پیدا ہوا اور ایک ہندو عورت سے شادی کی، ہندوؤں اور

مسلمانوں دونوں نے گالیاں بھی دیں اور محبت بھی کی، اور خود اس نے دونوں کی زندگی میں حصہ لیا۔اس سے ملنا اس سے محبت کرنا تھا۔۔۔(26)

بلاشبہ نذر الاسلام کی انقلاب پسندی اور الحاد میں بہت سے مسلم بنگالی شریک نہیں تھے۔ لیکن اس کے نبوغ کی منعکس ہونے والی روشنی ان پر چمکی اور اس کی چمک نے کچھ مسلمانوں اور بہت سے اہل علم طبقے کو ایک سیاسی طور پر بائیں بازو کے لوگوں کو کشش کیا، جن میں سے زیادہ تر ہندو تھے(27) کیونکہ نذر الاسلام اردو مسلمانوں کی دنیا میں آسانی سے جذب نہیں ہو سکتے تھے لہذا تعلیمیافتہ مسلمان بنگالیوں نے بھی ایسے عمل کو ناممکن پایا۔ایک معروف نقاد نے لکھا:

'اقبال نے مسلمانوں سے کہا کہ وہ وسیع تر اسلامی برادری اور ریاست میں مدغم ہو کر فنائے ذات حاصل کریں۔ یہ کوشش ہوسکتا ہے پنجاب کے مسلمانوں کیلئے۔مسلم دنیا کے ساتھ قربت کی وجہ سے اجنبی نہ ہو۔لیکن ان کیلئے بھی یہ اتصال جغرافیائی ہوگا نہ کہ طبعی کیونکہ زبان کی ضدی رکاوٹیں موجود ہیں۔لیکن بنگالی مسلمانوں کیلئے اس کے امکانات ایسے ہی بیہودہ ہیں، جیسا کہ ہندوستانی عیسائیوں کیلئے اپنے یورپی مذہبی بھائیوں کا رشتہ دار ہونا۔(28)

بنگال کے اردو مسلمانوں اور بنگالی مسلمانوں کے تناظر میں اختلافات کا چھوٹے اور بڑے طریقوں سے، قبل تقسیم کے دور سے اظہار ہوتا رہا۔سیاست میں ایک دوسری مثال نمائندگی اور حلقہ ہائے انتخاب کے اہم مسئلے میں تھی۔ایک مرتبہ بنگالی مسلمانوں نے محسوس کیا کہ محض تعداد اہم ہوگی اور یہ کہ ان کی عددی اکثریت انہیں سیاسی غلبہ دلا دے گی، لہذا وہ مخلوط انتخابات کو قبول کرنے پر زیادہ آمادہ ہو گئے۔اردو مسلمانوں نے، ایک زیادہ کل ہند تناظر کے ساتھ، جس میں مسلمان ایک قابل ذکر لیکن چھوٹی اقلیت تھے، جداگانہ انتخابات پر زور دیا۔ کچھ بنگالی مسلمان کانگریس میں کام کرتے تھے یا کانگریس کے ساتھ وابستہ تھے، اور اپنے آپ کو قوم پرست مسلمان کہلاتے تھے،(29) اگرچہ ان کی تعداد کم تھی، لیکن ان کی مسلسل سرگرمی زیادہ پوشیدہ صلاحیتوں کی طرف اشارہ کرتی ہے، بنگال میں برطانوی راج کے خلاف کام کرنے کیلئے مضبوط ہندو مسلم اتحاد کے امکان کی صلاحیت کی طرف پہلی جنگ عظیم کے بعد کی عظیم سیاسی بیداری میں، قوم پرستانہ تحریک میں مہاتما گاندھی قیادت میں آئے، اور انہوں نے خصوصی طور پر مسلمان مسئلے کو، خلافت کے تسلسل، کو اپنی قومی عدم تعاون کی مہم کے ایک مقصد کے طور پر شامل کرنے کا فیصلہ کیا، اس مسئلے

کی شمولیت پورے ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ایک بے مثال اگر چہ عارضی تعاون کی مہم کے ایک مقصد کے طور پر شامل کرنے کا فیصلہ کیا، اس مسئلے کی شمولیت پورے ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان ایک بے مثال اگر چہ عارضی تعاون کا سبب بنی۔ ہندوستان کی سیاست میں پہلے ہمیشہ کی نسبت بڑی تعداد نے حصہ لیا،(30) بنگال میں وہ قوم پرست رہنما سی آر داس تھا جس نے ایک ایسے شخص کیلئے جو پورے بنگال کی قیادت کی خواہش رکھتا ہو مسلمان کی بامعنی حمایت کی ضرورت کو محسوس کیا۔ اگر چہ بنگال مجلس قانون ساز میں مسلمانوں کے پاس نشستوں کا صرف چالیس فیصد تھا، لیکن ان کے ووٹ ان قوم پرستوں کیلئے بہت اہم تھے جو کونسل میں اکثریت چاہتے تھے جس میں ابھی تک بھی یورپیوں اور سرکاری ارکان کا ایک مضبوط گروہ موجود تھا۔ داس، اپنی سوراج پارٹی کیلئے 1923 سے لیکر 1925 میں اس کی وفات تک، بعد کے کسی بھی بنگالی ہندو رہنما سے بڑھ کر مسلم حمایت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اگر چہ حمایت بھی غیر مستحکم تھی، لیکن اس نے بنگال کے مسلمانوں میں، اعتماد اور اعتبار پیدا کر لیا، باوجود کچھ خوفزدہ ہندوؤں کی ریگانگی کے خطرے کے، جو یہ محسوس کرتے تھے کہ مسلمانوں کو کسی قسم کی اہم مراعات (جو وہ سمجھتے تھے کہ داس نے 1923 کے معاہدہ میں دی تھیں) کا مطلب ہندوؤں کے سر پر گرنے والی تباہی تھی۔(31)

1925 میں داس کی وفات کے بعد سوراج پارٹی دوبارہ مسلمانوں کی حمایت حاصل کرنے میں موثر نہ رہی۔ بنگال میں بھی ہندوستان کے دوسرے حصوں کی طرح فرقہ ورانہ تعلقات انحطاط پذیر ہونا شروع ہو گئے۔ کلکتہ نے پہلی مرتبہ بنگالی ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان شدید فسادات دیکھے جس میں دونوں قومیتوں کے لوگوں نے ایک دوسرے کی مذہبی عبادت گاہوں کی بے حرمتی کی، آریا سماجیوں، ہندو مہاسبھائیوں اور ایچ ایس سہروردی (ماضی کے خلافت کے حامی اور داس کے اتحادی) نے فرقہ ورانہ شعلوں کو ہوا دینے میں مدد کی (32)

اس میں کوئی شک نہیں کہ 1905 میں بنگال کی پہلی تقسیم سے لے کر 1947 میں بنگال کی دوسری تقسیم تک کے سالوں کے دوران قومیتوں کے درمیان قومیتی تشخص میں اضافہ ہو رہا تھا اور تناؤ بڑھ رہا تھا، مشرقی بنگال میں 1907 میں، کلکتہ میں 1918 اور 1926 میں، ڈھاکہ میں 1930 اور 1941 کے درمیان، فسادات ہوئے اور دوسرے اوقات میں چھوٹے پیمانے پر اور کم نمایا جھڑپیں

ہوئیں۔(33) ان دو شہری مراکز ڈھاکہ اور کلکتہ میں۔۔ بہت زیادہ تناؤ محسوس ہوتا تھا، جہاں دونوں قومیتیں خاصے مساوی طریقے سے ایک دوسرے کے ہم پلہ تھیں اور جہاں ہر قومیت اپنے تسلط کا مظاہرہ کرنا چاہتی تھی۔ ان فسادات کا کچھ بتدریج بڑھتا ہوا اثر تھا، لیکن کسی بھی فساد کا اتنا تباہ کن سیاسی اور نفسیاتی اثر نہیں تھا جو 1946 کے کلکتہ کی عظیم قتل وغارت کا تھا، جو چیز مجھے مشکل محسوس ہو رہی ہے وہ یہ ثابت کرنا ہے کہ ان پہلے والے فسادات میں سے کسی ایک نے تقسیم کی طرف رہنمائی کی یا اسے ناگزیر بنایا۔ یہ اس دور کی بڑھتی ہوئی سیاست بازی کا ایک حصہ اور فرقہ ورانہ کشیدگی کے اظہارات تھے۔ لیکن انہوں نے نہ تو سیاسی اتحاد میں، اور نہ ہی دو بڑی قومیتوں کے ارکان کے درمیان ذاتی قریبی دوستی میں رکاوٹ پیدا کی۔

1920 کی دہائی سے، بعد از سوراجی دور میں، سائمن کمشن اور دوسرے ادارے 1919 کی اصلاحات کا نئے سرے سے جائزہ لے رہے تھے اور نئی آئینی پیشرفتوں کی طرف اشارہ کر رہے تھے۔ فرقہ ورانہ نمائندگی پر ایک تعطل کے بعد برطانوی وزیراعظم نے اپنا 1932 کا کمیونل اوارڈ جاری کیا جس نے بنگال کی ہندو قومیت کے اندر ہلچل پیدا کر دی۔(34) نیز، جیسا کہ بنگال کی پہلی تقسیم کے معاملے میں تھا، برطانوی حکومت اپنے مفاد میں کام کر رہی تھی اور اب یہ بنگال کے گورنر (سر جان اینڈرسن) کے اور ماضی کے بنگالی گورنروں میں سے مشہور ترین (ارل آف رونالڈ شے) کے بہتر فیصلے کے خلاف چلی گئی، اور بنگال میں ممکنہ تباہ کن فرقہ ورانہ اثرات کو نظر انداز کر دیا، اس ایوارڈ کے تحت مسلمانوں (جو 1931 کی مردم شماری کے مطابق بنگال کی آبادی کا 54 فیصد تھے) کو 250 ارکان کی اسمبلی میں 119 نشستیں دی گئیں، اور ہندوؤں کو (جو آبادی کا 43 فیصد تھے) 80 نشستیں دی گئیں، جن میں سے بعد میں پونا پیکٹ کے مطابق 30 نشستیں اچھوت ذاتوں کے ارکان کیلئے مختص کر دی گئیں۔ انڈیا آفس نے ارادی طور پر نشستوں کی ان تقسیموں کو جو محض تعداد کی بنیاد پر ہونے والی ایک منصفانہ تقسیم تھی سے موڑ کر مسخ کر دیا تا کہ اصلاحات کی سکیم کیلئے کل ہند مسلمانوں کی حمایت حاصل کی جا سکے۔(35) کمیونل ایوارڈ کے جواب میں، بنگالی ہندوؤں نے ایک طویل احتجاج کیا، جو کہ اگرچہ جائز تھا، لیکن اس نے انہیں بنگال کے قوم پرست مسلمانوں کے حلقے سے خارج کر دیا بلکہ انڈین نیشنل کانگریس کی مرکزی تنظیم سے بھی۔(36) ایک کانگریس کی قوم پرست پارٹی تشکیل دی گئی جس نے انتخاب میں کانگریس کے باقاعدہ امیدواروں کو مرکزی

مجلس قانون ساز کی 1934 کے دوران لڑی جانے والی نشستوں کیلئے اکھاڑ پھینکا(37)۔

سرت چندر بوس، جواس سے پہلے اور بعد کے سالوں میں بنگال میں ہندو مسلم اتحاد کا ایک علمبر دار تھا، کلکتہ کی نشست سے بلا مقابلہ منتخب ہوا، اس طرح کے نیشنلسٹ اور با قاعدہ کانگریسی اس کی حمایت کا دعویٰ کر رہے تھے 1934 کی شکستیں بنگال کانگریس پر منتج ہوئیں، جس کے انتخابی بورڈ کی سر براہی 1936 میں سرت بوس نے کی، کمیونل ایوارڈ کے خلاف میں سے زیادہ سخت اور براہ راست موقف اپناتے ہوئے، جس کی نیشنل کانگریس کی پالیسی اجازت دیتی تھی۔ جواہر لال نہرو کے اس الزام کے ساتھ، کہ بنگالی بہت زیادہ فرقہ ورانہ انداز میں سوچتے ہیں اور انہوں نے بنگال کانگریس کو نیشنلسٹ پارٹی میں تبدیل کر دیا ہے، ایک تنازع کھڑا ہو گیا۔(38) سرت بوس نے بڑی قوت سے جواب دیا، اس بات پر اصرار کرتے ہوئے کہ بنگال کے کانگریسوں نے آزادی حاصل کرنے کے بنیادی مسئلے سے کبھی صرف نظر نہیں کیا، لیکن یہ کہ وہ کمیونل ایوارڈ کے بارے میں ایک غیر مبہم موقف چاہتے ہیں۔ اس نے 9 اکتوبر 1936 کو نہرو کو لکھا:

’حقیقت یہ ہے کہ بنگال میں نیشنلسٹ پارٹی نے کانگریس کو نگل لیا ہے۔‘ تاہم آدمی لازماً یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ بنگال میں کانگریس ہندو فرقہ واریت سے داغدار ہو گئی تھی اور اس کے کچھ ارکان ہندو مہاسبھا کے نقطہ نظر سے اشترک رکھتے تھے۔‘

اس مرکب علاقائی ہندوستانی قوم پرستی پر مستزا، جس کا پرچار انڈین نیشنل کانگریس کرتی تھی۔ 1920 کی دہائی میں شروع ہونے والے ایک اور نظریے کو (اور غالباً اس سے بھی پہلے) ہندو مہاسبھا کی طرف سے پھیلایا گیا۔ مہاسبھا کے مطابق ہندوستانی ثقافت ہے، اور ہندوستانی قوم پرستی کو ہندو قوم ہونا چاہئے۔ وہ ہندوؤں کی اپنے مقدس وطن۔ ہندوستان۔ کے ساتھ وابستگی پر زور دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں بہت سے عیسائی اور مسلمان ہندومت سے تبدیل ہو کر یہ کچھ بنے تھے، اور اگر ممکن ہو تو، تو انہیں شدھی سرگرمیوں کے ذریعے دوبارہ واپس لانا چاہئے۔ مہاسبھا کے رہنما وی ڈی ساور کرنے ’ہندتوا‘ کے تصور کو ترقی دی جو کہ۔۔۔۔۔ ہماری ہندو نسل کو پوری شخصیت کے خیال اور عمل کے تمام شعبوں کا احاطہ کرتی ہے،(40) کوئی بھی جو ہندو قوم کے اندر رہنا چاہتا ہے اسے ہندوستان کو اپنی آبائی سرزمین اور اپنی مقدس سرزمین کے طور پر قبول کرنا ہوگا، یعنی اپنے مذہب کے گہوارہ کے طور پر،(41)

ہندو مہا سبھا، بطور ایک تنظیم کے، بنگال میں کبھی مضبوط نہ تھی، لیکن اس رہنما شیاما پرشاد مکرجی، اس نقطہ نظر کیلئے 1930 اور 1940 کی دہائیوں کے دوران ایک نمایاں اور فصیح البیان ترجمان بن گیا۔ اس نے بنگال میں کسی بھی اور ہندو رہنما سے بڑھ کر بنگال کانگریس کے اندر اور باہر اونچی ذات کے ہندوؤں کے اندیشوں کو ابھارا۔ اس نے کہا کہ وہ معاشی اور تعلیمی نظاموں میں، پیشوں اور سرکاری ملازمتوں میں اپنا تسلط عددی طور پر برتر مسلمانوں کے سامنے کھودیں گے۔(42) مہا سبھا نے، بنگال میں، ہندو مسلم تعلقات کو چھونے والے مختلف مسائل پر بے لچک پن کو تقویت دی: مسجدوں کے باہر گانے بجانے والے جلوسوں پر، مزارعت کی قانون سازی پر، اور ایسی تعلیمی اصلاحات پر جو غالب طور پر دیہی عوام کی مدد کریں، اور کلکتہ کارپوریشن اور کلکتہ یونیورسٹی میں مسلمانوں کے کردار کو محدود کرنے پر۔(43)

ان اندیشوں میں بنگالی ثقافت کی امکانی شکست و ریخت شامل تھی۔1936 میں ایک کمیونل ایوارڈ مخالف اجلاس کے دوران اخبارات میں معروف ناول نگار سرت چندا چیٹر جی کی ایک تقریر رپورٹ کی گئی:

'بنگالی ادب کے مندروں میں ایک ادنیٰ پجاری کے طور پر اس سوال کا جائزہ لیتے ہوئے، وہ یہ کہنا چاہے گا کہ اس نے دکھ اور تکلیف کے احساس کے ساتھ اس بات کو محسوس کیا ہے کہ پہلے ہی ایسی کوششیں کی جا رہی ہیں جن کا مقصد بنگالی زبان و ادب پر حملہ کرنا ہے۔ بطور ایک ادیب کے اپنے تجربے کی بنا پر وہ یہ کہہ سکتا ہے، کہ اس نے ہمیشہ بنگالی زبان کو اتنا زرخیز پایا ہے کہ یہ کسی بھی ایسے خیال کیلئے جو اس کے ذہن میں آیا ہے، ایک طاقتور ذریعہ اظہار بن سکتی ہے۔ لہذا وہ ان مطالبات کا مفہوم سمجھنے سے قاصر ہے جو بعض گوشوں سے کئے جا رہے ہیں کہ الفاظ کے ایک خاص فیصد کو درآمد کیا جائے، کچھ عربی اور کچھ فارسی زبانوں سے، اس کا وسوسہ یہ تھا کہ دس سال گزرنے سے پہلے بنگالی زبان ایک بالکل مختلف شکل اختیار کرلے گی۔ یہ حملہ ابھی سے شروع ہو چکا ہے۔ اور غالباً دس سال بعد رابندر ناتھ اپنی سرگرمیوں کے میدان میں نہیں ہوگا، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ خود مقرر بھی موجود نہ ہو، اور وہ اس خیال سے خوفزدہ کہ اگر تاریک قوتوں کو وقت سے پہلے نہ روکا گیا، تو ان دس سالوں کے دوران نجانے بنگالی زبان و ادب کس قسم کی تبدیلیوں سے گزرے۔(44)

یہ تاریک قوتوں کا، خوف ہی تھا جو ذہنوں کو پریشان کر رہا تھا اور بنگالی زندگی کے بہت

سے شعبوں میں نیشنلسٹ ہندوؤں کے غلبے کا خطرہ محسوس کر رہا تھا۔

تاہم، کانگریس میں بہت سے ہندو، اپنی اس تعریف میں کہ کون بنگالی ہے اور کون ہندوستانی ہے، زیادہ کھلے تھے۔ اور مسلمانوں کی بتدریج بہتری میں اور عوامی زندگی میں ان کی زیادہ شرکت کے بارے میں بھی زیادہ وسیع الذہن تھے۔ جب ہندوستان میں زیادہ جمہوریت آئی تو سرت اور سبھاش بوس جیسے لوگوں نے یہ محسوس کیا کہ ایسی زیادہ شرکت ناگزیر تھی۔ انہوں نے نے جمہوریت سازی کے اس طویل المدتی رجحان کے ساتھ کام کرنے کو ترجیح دی اور جہاں تک ممکن ہوا، بنگالی مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان، اور یہاں تک کہ مسلم لیگ اور کانگریس کے درمیان بھی سیاسی اتحاد کے رشتوں کو قائم کرنے کو ترجیح دی۔ وہ ہندو کانگریس کی مرکب علاقائی قوم پرستی کے ساتھ وابستہ رہے۔(45) انہوں نے شاعر رابندرناتھ ٹیگور کو بھی شامل کر لیا جس نے 1907 سے لے کر اپنی وفات 1941 تک فرقہ ورانہ اتحاد کیلئے استدلال کیا۔(46)

جب 1932 میں کمیونل ایوارڈ کا اعلان ہوا، تو بہت سے ہندو اس کے خلاف احتجاج کی رو میں بہہ گئے بشمول ٹیگور کے۔ لیکن معمول کے مطابق، اس نے اس مسئلے کی طرف قدرے مختلف موضوعات کے ساتھ پیشرفت کی۔ اول اس نے محسوس کیا کہ ووٹروں کو ذات پات اور فرقے کی بنیاد پر تقسیم کرنا ہندوستانی لوگوں کو مزید تقسیم کر دے گا۔ دوم، اس نے کہا، ۔۔۔۔۔۔ ہماری مسلمان برادری طویل عرصے تک مختلف میدانوں میں مفادات کی ناہمواری کا شکار رہی ہے۔ اپنے پورے دل سے میں اس کے بتدریج توازن کی طرف لائے جانے کو خوش آمدید کہوں گا،(47) وہ چاہتا تھا کہ نہ صرف ہندوان کے ساتھ ہونے والی ناانصافی سے آگاہ ہوں، بلکہ بنگالی مسلمانوں کے طویل عرصے تک دبے رہنے کو یاد رکھیں، اور یہ بھی ذہن میں رکھیں کہ کمیونل ایوارڈ برطانوی وزیراعظم کا ایوارڈ تھا نہ کہ مسلمانوں کا۔ مزید برآں ٹیگوران ہندو بنگالیوں میں سے ایک تھا جو باہمی برداشت کا راستہ اختیار کرنا چاہتے تھے تاکہ بنگال میں رہنے والی دونوں قومیتیں ترقی کریں۔ اس کو بنگال میں مسلمانوں اور ہندوؤں دونو کی طرف سے سراہا گیا اور آج اس کے گیت بنگلہ دیش اور ہندوستان دونوں کے قومی ترانوں کا کام دیتے ہیں 1930 اور 1940 کی دہائیوں کے دوران فرقہ ورانہ تقسیم کے دونوں طرف پل بنانے والے بھی تھے اور فرقہ پسند بھی۔

ہندوستان میں برطانوی راج کی آخری دہائی کی خصوصیات، صوبائی خودمختاری کا نفاذ،

پاکستان کا عروج پذیر مطالبہ، جبکہ بہت سے مسلمان اس پکار کے گرد جمع ہو رہے تھے، اور دوسرے جنگ عظیم کے دوران کانگریس کی خود عائد کردہ نا اہلی تھیں، نیشنل کانگریس نے ایک ایسا خلا چھوڑا جس نے مسلم لیگ کو وقت اور گنجائش مہیا کی کہ یہ اپنی تنظیم کو ترقی دے سکے اور ان علاقائی مسلمان زعما کی قوت کو توڑ سکے جو جناح کی لیگ کے نظم وضبط کے تحت آنے کیلئے تیار نہیں تھے۔ بڑھتی ہوئی فرقہ ورانہ قطبیت کی دہائی کا اختتام ان ہنگامہ پرور پر ہوا جو برطانوی انخلا اور ہندوستان کی، مسلم اکثریتی اور ہندو اکثریتی اقوام میں تقسیم کی علامت بن گئے۔

بنگال میں ان قومی رجحانات کا اثر ہوا، اور انہوں نے علاقے کے مستقبل کی تشکیل کی، لیکن ساتھ ہی ساتھ ہندو اور مسلمان زعما کی طرف سے صوبائی کابیناؤں میں اتحاد کرنے کی کوششیں کی گئیں، اور آخر کار، اگر ممکن ہو، تو بنگال کو ایک خود مختار، اور آزاد قوم بنا کر اس کے اتحاد کو برقرار رکھنے کی بھی۔ اگرچہ اتحاد اور وحدت کی کوششیں ناکام ہو گئیں، لیکن پھر بھی، تقسیم اور ایک نسل بعد بنگلہ دیش کے ظہور دونوں کو پوری طرح سمجھنے کیلئے ان کوششوں کا تجزیہ کرنا اہم ہے۔

1937 کے انتخابات کے نتائج (گونمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت ہونے والے پہلے انتخابات، جس میں کمیونل ایوارڈ کی شقیں شامل تھیں) نے 54 نشستوں کے ساتھ کانگریس کو ایک واحد بڑی جماعت کے طور پر دکھایا، اور 119 مسلم نشستیں، مسلم لیگ اور حق کی کرشک پرجا پارٹی اور آزاد امیدواروں کے درمیان برابر برابر تقسیم شدہ دکھائیں۔ ایسے بہت سے ممکن طریقے تھے جن سے بنگال کی 250 نشستوں کی اسمبلی میں مخلوط حکومت بنائی جا سکتی تھی۔ 1937 کے موسم بہار میں یہ نیشنل کانگریس کی حکمت عملی تھی کہ وہ وزارتیں بنانے سے انکار کرے اور مخلوط حکومتیں بنانے کے بارے میں سوچے بھی نہیں۔ اگرچہ سرت بوس جو کہ کانگریس کے اسمبلی گروپ کے رہنما تھے حق کے ساتھ شامل ہونا اور مسلم لیگ کے صوبے پر غلبے کو روکنا چاہتے تھے، لیکن بوس نے پارٹی کے نظم ضبط کی پیروی کی اور گورنر، سرجان اینڈرسن کی حکومت بنانے کی پیشکش کو ٹھکرا دیا، نیشنل کانگریس کی پالیسی نے فرقہ ورانہ مصالحت کے ایک موقع کا راستہ بند کر دیا، (49)

فضل الحق بنگال میں مسلم لیگ کے ساتھ عملی اتحاد کرنے اور ایک ایسی کابینہ بنانے پر مجبور ہو گیا جس پر مسلم لیگ کا غلبہ تھا۔ بلکہ حق اس سے بھی مزید آگے چلا گیا: اس نے خود بھی لیگ میں شمولیت اختیار کر لی، اپنی پارٹی کو تقسیم کرتے ہوئے، اس نے 1939 میں کانگریس کی وزارتوں کے

خلاف متعدد غیر ذمہ ورانہ فرقہ ورانہ الزامات لگائے، اور پھر 1940 میں اس نے لیگ کے لاہور کے اجلاس میں قرارداد پاکستان پیش کی۔(50) حق نے اپنی حکومت کیلئے کچھ ہندو حمایت کی ضرورت محسوس کی اور وزیر مالیات کا اہم منصب نالینی راجن سارکر کو دے دیا گیا جو کہ ایک ہندو کاروباری شخص، ایک سابقہ کانگریسی اور مہاتما گاندھی کا راز دار تھا۔(51) بنگال کے ہندو زمینداروں کے ایک ترجمان سر بیجوئے پرشاد سنگھ رائے نے بھی کابینہ میں شمولیت اختیار کر لی،(52) لیگ کے دو زعما اور مستقبل کے بنگال کے وزرائے اعلی نے نمایاں کردار ادا کیا: خواجہ ناظم الدین وزیر داخلہ تھے؛ ایچ ایس سہروردی وزیر محنت اور دسمبر 1939 میں سارکر کے استعفے دینے کے بعد وزیر مالیات تھے۔

اگرچہ صوبائی خود مختاری، حکومت خود اختیاری کی طرف ایک اور قدم تھا، لیکن، بنگال جیسے مخصوص آبادیاتی اور معاشی ڈھانچہ رکھنے والے صوبے میں، اس کے مسلم لیگ کے زیر تسلط حکومت کی طرف سے نفاذ نے تقریباً ہر مسئلے کو فرقہ ورانہ بنانے کی حوصلہ افزائی کی۔ جیسا کہ ذکر کیا گیا، مسلمانوں کی آبادی کی اکثریت تو تھی، لیکن یہ ابھی تک عوامی پیشہ ورانہ اور معاشی، تمام دائرہ ہائے زیست میں بہت پیچھے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ وہ اپنی سیاسی حیثیت کو مسلمانوں کی حمایت کرنے کیلئے استعمال کریں، اور ہر قسمی سرکاری مناصب مسلمانوں کیلئے مخصوص ہوں۔ انہوں نے پیشرفت ضرور کی، لیکن ہندوؤں کے شدید ردعمل کو بھی ابھارا، جس نے فرقہ ورانہ تعاون کو پیچدار بنا دیا۔

اگرچہ فضل الحق بنگال کی حکومت کا سربراہ تھا، لیکن وہ ایک بے چین سیاستداں تھا۔ جو ہمیشہ ایک بہتر انتظام کی تلاش میں رہتا تھا۔1937 سے وہ مسلم لیگ کے چنگل اور جناح کے نظم و ضبط سے نکلنا چاہتا تھا، ساتھ ہی ساتھ وہ اردو بولنے والے مسلمان تاجروں جنہیں وہ' کلکتہ میں یہ ملک کے بالائی علاقوں کے لوگ، کہتا تھا، کہ کنٹرول سے بھی بچنا چاہتا تھا۔(54) بنگال کانگریس کا بوس گروپ (یعنی وہ غالب دھڑا جس کی سربراہی سبھاش اور سرت بوس کرتے تھے) اپنے طور پر ایک ایک تبدیلی کو تلاش کر رہا تھا جس میں وہ حق کے ساتھ شامل ہوں اور مسلم لیگ کو حکومت سے نکال باہر کریں۔(55)

1938 میں سبھاش نے گاندھی کی شیر باد سے انڈین نیشنل کانگریس کے صدر کے طور پر خدمات کی خواہش کی، تو گاندھی کے پیروکار اس پر پل پڑے، انہوں نے اپنا امیدوار، ستارمیاں،

میدان میں اتار دیا، اور ورکنگ کمیٹی سے استعفے دے دیا، بوس کے ستارہ میاں کو بہت تھوڑے فرق سے شکست دینے کے بعد ایک مذموم اندرون کانگریس کشمکش شروع ہوگئی، جو بوس کے صدارت سے استعفے پر منتج ہوئی۔ چند ماہ بعد 1939 کے وسط میں سبھاش کو قومی پالیسی کی خلاف ورزی کرنے پر تین سال کیلئے کانگریس کے قائدانہ مناصب سے سبکدوش کر دیا گیا اور کانگریس، اکثریتی بوس گروپ اور سرکاری بلاک میں تقسیم ہوگئی، اگر چہ بنگال کانگریس کے اندر اس افتراق نے نیشنل کانگریس کے معاملات میں بنگال کے ووٹ کو شدید طور پر کمزور کر دیا، لیکن اس نے بوسوں کو بنگال کے منظر پر اپنی چالیں چلنے کیلئے زیادہ گنجائش فراہم کردی۔

1939 میں دوسری جنگ عظیم کا آغاز ہندوستان کی گھریلو سیاست میں بھی تبدیلیاں لایا، ہندو اکثریتی صوبوں میں کانگریس کی وزارتوں نے استعفے دے دیئے اور اس پر مسلم لیگ نے اس اقدام کو یوم نجات کے جلسے منعقد کر کے منایا۔ مختصر طور پر اور غالباً ناجائز طور پر یہ بیان کیا گیا کہ کانگریس کے زعما 1940 میں ملک گیر موثر انفرادی ستیہ گرہ سے، اگست 1942 میں غلط طور پر منصوبہ بندی کی گئی، بغاوت کی طرف اور 1942 سے 1945 تک تین سال کی مایوس کن قید کی طرف پھر گئے۔(58) بنگال میں حق کی وزارت قائم رہی لیکن نالینی سار کر، جو گاندھی کے دوست اور بوسوں کے دشمن تھے، نے جنگ کے مسئلے پر استعفیٰ دے دیا، اس چیز نے بوسوں کو ابھارا کہ وہ نجی طور پر، اگر چہ خفیہ طور پر نہیں، حق کے ساتھ مذاکرات کریں اور یہ کوشش کریں کہ ایک نئی حکومت تشکیل دیں جس کی سربراہی بوس کا کانگریس گروپ اور لیگ اور کرشک پرجا پارٹی میں حق کے پیروکار کریں۔(59)

سبھاش بوس، جنوری 1941 میں ہندوستان سے فرار ہوا ایکسز (عالمی جنگ 45-1939 سے قبل اور اس کے درمیان جرمنی اور اٹلی کا اتحاد جس میں بعد میں جاپان وغیرہ نے بھی شرکت کی (مترجم)) کی طاقتوں کے ساتھ شامل ہوگیا، لیکن سرت بوس، جو کہ اسمبلی میں قائد حزب اختلاف تھا، نے حق کے ساتھ مذاکرات جاری رکھے۔ حق کے ساتھ اتحاد اور بنگال کی حکومت کی تشکیل نو، جسے ترقی پسند مخلوط حکومت کہا جاتا تھا، کی آخر کار دسمبر 1941 میں بوس کے وڈبرن پارک ہاوس میں بہت سے اجلاسوں کے بعد تکمیل ہوئی(60) لیکن اس بات کو خوف سے دیکھتے ہوئے کہ سرت بوس ایسی حکومت میں وزیر داخلہ بن جائے گا، حکومت ہند نے، حکومت بنگال کی معاونت

کے ساتھ، اس نئی کابینہ کی تشکیل سے عین پہلے سرت بوس کو گرفتار کر لیا۔ الزامات میں ایک الزام یہ بھی شامل تھا کہ سرت بوس نے کلکتہ میں جاپانی نمائندوں کے ساتھ خفیہ ملاز ماتیں کی تھیں اور یہ کہ وہ اندرونی سلامتی کیلئے ایک خطرہ تھا۔(61) راج کیلئے جنگ کے دور میں نظم وضبط کے لحاظات، سب سے زیادہ اہمیت رکھتے تھے۔ ایک سرحدی صوبے میں، جو عنقریب ہی، جنوبی ایشیا کے راستے جاپانیوں کی تیز پیشرفت کے خطرے میں آنے والا تھا فضل الحق تو واجبی طور پر قابل قبول تھا (اگر چہ اس پر بہت محتاط نگاہ رکھی ہوئی تھی کیونکہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ سیاسی طور پر غیر مستحکم ہے)، لیکن سرت بوس جو کہ ایکسز کے ایک معاون کا بھائی تھا، جس پر دہشت گردانہ رجحانات کا شک تھا نا قابل قبول تھا۔ سرت بابو کو، بغیر کسی عدالتی کاروائی کے، جنگ کے دورانیے کیلئے گرفتار کر لیا گیا، وائسرائے لارڈ لنلتھگو نے سیکرٹری آف سٹیٹ فار انڈیا مسٹر ایمری کو، سرت بوس کی گرفتاری کے تھوڑے عرصے بعد لکھا:

'یہ بات واضح ہے کہ یہ ٹھیک ہی تھا کہ سرت بوس کو یہاں سے دور لے جایا گیا، کیونکہ اس چیز سے میں یہ اندازہ لگاتا ہوں کہ اس کے انٹرویوز پر پابندی ہلکی ترین چیز ہوتی اور درحقیقت ایک فرد اس حد تک چلا گیا کہ تقریباً صورت حال یہ تھی کہ کابینہ کا اجلاس جیل میں اس کے کوارٹروں میں منعقد کئے جاتے تھے۔ یہ چیز اطمینان بخش نہیں ہے، اور اگر چہ میں وزیر اعلیٰ اور اس کے حواریوں کے ساتھ انٹرویوز کو سرت بوس کے کھاتے میں ڈالنے کی مقامی حکام کی مشکلات کو سمجھتا ہوں، لیکن میں خود اس کی کوئی وجہ نہیں سمجھتا کہ وہ ٹھیک ٹھیک اسی درجے کی پابندیوں کے تابع کیوں نہ ہوا، جو اس کے طبقے کے قیدیوں پر ہوتی ہیں، جبکہ جاپانیوں کے ساتھ اس کے روابط ایک اور اضافی وجہ تھے، کہ اس کے معاملے میں سب زیادہ احتیاط برتی جاتی۔(62)

تاہم، نئی وزارت تشکیل دے دی گئی، لیکن سرت بوس کی بجائے شیاما پرشاد مکرجی کابینہ کے اہم ترین ہندو رکن بن گئے۔ اس چیز نے وزارت کو شدید طور پر کمزور کر دیا کیونکہ مسلمان ارکان ایک ایسے شخص پر جو اس کے جیسے نظریات رکھتا ہو زیادہ اعتماد نہیں کر سکتے تھے۔ مکرجی ہندو مسلم اتحاد کے ساتھ ہی وفاداری نہیں رکھتے تھے اور اول الذکر نے وزارت میں ہندوستان کے حقوق کی حفاظت کیلئے شرکت کی تھی۔

حق کی دوسری وزارت اپریل 1943 تک رہی، لیکن وہ راج کی طرف سے، مسلم لیگ کی

طرف سے (جس نے حق کو خارج کر دیا تھا) اور اگست 1942 میں کانگریس کی بغاوت سے نمٹنے کے غیر معمولی دباؤ کا شکار تھی، جس نے منجملہ دیگر چیزوں کے، مدناپور ضلع کے کچھ حصوں میں حکومتی اختیار کی مکمل ناکامی کا احاطہ کیا، بوس گروپ کے دو کانگریسی وزرا 1943 تک وزارت میں شامل رہے، لیکن شیاما پرشاد نے 1942 کے اواخر میں استعفیٰ دے دیا، حق کے ساتھ کسی اختلاف کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ مہاسبھا کے رہنما نے یہ دعویٰ کیا کہ برطانوی اہلکار ہندوؤں کے حقوق کو منسوخ کر رہے تھے۔(63) یہ وزارت اپنی کارکردگیوں کی وجہ سے کوئی شہرت نہیں رکھتی تھی، لیکن یہ آخری مرتبہ تھا کہ بنگال میں ہندو قومیت کے اہم نمائندوں نے ممتاز مسلمانوں کے ساتھ صوبائی کابینہ میں کام کیا۔

جناح اور بنگال میں ان کے حامیوں نے اس وزارت اور برطانوی گورنر کے خلاف مہم چلائی اور اس کی تحلیل کیلئے کام کیا، جناح نے پورے صوبے کا دورہ کیا اور حق کو مسلم قومیت کا غدّار قرار دیا۔ ہربرٹ ایک زیادہ لچکدار وزیر اعلیٰ اور کابینہ چاہتا تھا، خاص طور پر اس وقت جب جاپانی برما کے راستے آگے بڑھ رہے تھے اور ہوائی حملے کلکتہ کیلئے خطرہ پیدا کر رہے تھے۔ حق نے بعد میں کہا کہ ہربرٹ نے، کل جماعتی وزارت بنانے کے ابتدائی مرحلے پر اسے اپنا استعفیٰ پیش کرنے کو کہا۔ ہربرٹ نے فوری طور پر استعفیٰ قبول کر لیا، بلکہ حکومت ہند کے بہتر فیصلے کو نظر انداز کرتے ہوئے حق کی طرف سے دھوکہ دہی کے الزامات کو مسترد کر دیا۔ اور بنگال میں مسلم لیگ کے رہنما، خواجہ ناظم الدین کو ایک نئی وزارت تشکیل دینے کی اجازت دے دی۔(64) اس کی وزارت میں متعدد ہندو کام کرتے تھے، لیکن وہ ایسے لوگ تھے جن کے کوئی پیروکار نہ تھے، جنہوں نے ذاتی چمک دمک کی آس میں شمولیت اختیار کی تھی۔

لیگ، وزارت کے اقتدار میں آنے، اور کانگریسی زعما کے قید میں ڈالے جانے یا ان کی انسانی قوت مایوس کن حد تک کم ہو جانے کے ساتھ ہی، بنگال میں مسلم لیگ کی تنظیم پہلی مرتبہ ایک ایسی تنظیم میں ڈھل گئی، جو اسکے زیرک جنرل سیکرٹری ضلع بردوان سے ایک بنگالی مسلمان رہنما ابوالہاشم کی رہنمائی میں ایک عوامی تحریک کے درجے تک پہنچ گئی تھی،(65) 1943 سے 1946 کے دوران، ہاشم اور دوسرے لیگ کے کارکن طالبعلم برادری اور بہت سے مسلمان دانشوروں کو جو ڈھاکہ اور کلکتہ سے تعلق رکھتے تھے، پہلی مرتبہ لیگ میں لے آئے۔ وہ مسلم سیاستدان جواب تک

آزاد رہے تھے (خود ہاشم 1943 تک ایک آزاد سیاستدان رہے تھے) یا کرشک پرجا پارٹی انہوں نے صوبے کا انتھک دورہ کیا، ایسے آدمیوں کو تلاش کرتے ہوئے جو مسلم لیگ کو ہر ضلع منظم کریں اور یہاں تک کہ اس نے مخالف سیاسی جماعتوں کے ارکان سے بھی رابطے کئے۔ فضل الحق جو تقریباً ایک نسل کے مقبول ترین بنگالی مسلم رہنما تھے ہاشم کی مدد سے ایک عارضی دھند میں دھکیل دیئے تھے۔ ہاشم نے حق کا اضلاع میں بھی پیچھا کیا اور وقتاً فوقتاً اس کے سیاسی جلسوں کو درہم برہم کر دیا۔ بنگال میں اردو بولنے والے اور بنگالی بولنے والے مسلمان دونوں تقسیم سے پہلے چند سالوں کے اندر لیگ میں جمع ہو گئے جو کہ کبھی اس سے پہلے جمع نہ ہوئے تھی اور نہ ہی 1947 کے بعد دوبارہ کبھی جمع ہوئے (66)

لیگ کی طرف اس عمومی پھیر سے ڈیڑھ دہائی قبل کے دور میں پروگرام بتدریج تبدیل ہوتا رہا۔ 1920 کے آخر میں اور 1930 کی دہائی میں لیگ کی قراردادوں نے ہندوستان کے اندر مسلم اقلیت کیلئے تحفظات کا مطالبہ کیا۔ لیکن 1930 کی دہائی میں آہستہ آہستہ اور 1940 سے تیزی سے رخ بدل گیا، ہندوستان کے مسلمان ایک اقلیت نہیں تھے، بلکہ ایک قوم تھے، ایک ایسی قوم جو پاکستان کہلائی، جس نے ہندو قوم کے ساتھ برابری پر اصرار کیا، جب 1940 میں قرارداد پاکستان پیش کی گئی تو مسلم اقلیت کے علاقوں سے مسلم لیگ کے ترجمانوں نے یہ محسوس کیا کہ، ہندوستان کے شمال مغرب اور شمال مشرق میں ایک مسلم قوم یا قوموں کا قیام بھی انہیں ہندو قوم میں ایک اقلیت کے طور پر چھوڑ دے گا، لیکن لیگ کے زعما یک آواز ہو کر یہ دعویٰ کرنے لگے کہ مسلم قوم پیچھے رہ جانے والی اقلیت کی حفاظت کرے گی۔ سب سے اہم مسئلہ طاقتور غلبے سے کچھ علاقے کو مکمل طور پر آزاد کرانا تھا۔ مسلمانوں سے کہا گیا کہ وہ اپنی شناخت صرف بطور مسلمان ظاہر کریں، نہ بنگالی، نہ بہاری، نہ پنجابی وغیرہ۔ مسلم قوم صرف ان علاقوں میں قائم ہو گئی جہاں مسلماں اکثریت میں ہیں، لیکن قومیت کی بنیاد مسلمانوں کی مذہبی قومیت کی رکنیت تھی نا کہ رہائش (67) مہاسبھا کے نزدیک ہندوستان کی تمام کی تمام سرزمین مقدس تھی، کانگریسیوں کے نزدیک ہندوستان کی تمام سرزمین ان کی مرکب قوم پرستی کے ساتھ منسلک تھی، لیکن لیگ کے نزدیک، قومیت کی اہمیت پہلی تھی، مخصوص علاقہ ایک ثانوی اہمیت کی چیز تھی۔ لیکن اگر واقعتاً ہندوستان کا کوئی علاقہ ایسا نہ ہوتا جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہوتی، تو خود مختار قومیت غالباً ناممکن ہوتی۔

1946اور1947کے دوران سیاسی تبدیلیوں کی روشنی میں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ بنگال کے مسلمانوں کے سامنے نظریہ پاکستان کس طریقے سے پیش کیا گیا۔ بہت سی صورتوں میں یہ یقیناً ایک مسلمان بمقابلہ ہندو کلیہ تھا۔ ابوالہاشم کا متن جو اس وسیع پیمانے پر پھیلائے گئے پمفلٹ Let us Go to War(1945) میں پیش کیا گیا، زیادہ پیچیدہ ہے کیونکہ یہ دوقومی نظریئے کی بجائے کثیر قومی نظریئے پر دلالت کرتا ہے۔ اس نے جزوی طور پر کیا:

' آزاد ہندوستان کبھی ایک ملک نہیں تھا۔ آزاد ہندوستانی کبھی ایک قوم نہ تھے۔ ماضی میں ہندوستان برطانیہ عظمیٰ کے غلبے کے تحت ہی اکھنڈ تھا۔ آزاد شدہ ہندوستان کو بھی، جیسا کہ خدا نے اسے بنایا ہے، لازمی طور پر ایک برصغیر ہونا چاہیئے، جس مین اس کی باسی ہر قوم کو مکمل آزادی ہونی چاہیئے۔ کانگریس کی بمبئی کے سرمایہ داروں کیلئے خواہ کتنی ہی کمزوری ہو، ان کے ساتھ کوئی نیکی کرنے کے ذریعے اور پورے ہندوستان کا اکھنڈ بھارت کے پردے میں استحصال کرنے کے مواقع کھولنے کے ذریعے، وہ کتنا زیادہ ہی خواہش کریں، لیکن مسلم ہندوستان یکجان ہو کر، ہندوستان میں کسی ٹولی، گروہ یا تنظیم کے تحت کانگریس کی طرف سے آمریت قائم کرنے کی ہر کوشش کی مزاحمت کرے گا۔ پاکستان کا مطلب مسلمانوں اور ہندوؤں کیلئے یکساں طور پر آزادی ہے۔ اور ہندوستان کے مسلمان، اگر ضروری ہوا تو اسے خونریزی کے ذریعے بھی حاصل کرنے پر پرعزم ہیں، پس کانگریس کو یہ محسوس کرنا چاہیئے کہ جب ہم مسلمان آزادی اور خودمختاری کی بات کرتے ہیں تو ہم اسے سنجیدگی سے لیتے ہیں، اور ہندوستان کے مسلمان تسلط اور استحصال کی ہر شکل کے خلاف ہیں۔ برطانوی ہو یا ہندی۔ پاکستان میں ریاست کی مراعات اور حقوق کی، اس کے تمام شہریوں کے درمیان، بلا لحاظ ذات پات، رنگ یا عقیدے کے، منصفانہ اور مساوی تقسیم ہو گی۔ اور یہ مسلمانوں کی سوچ میں بھی نہیں ہے، کہ وہ کسی بھی فائدے کو اپنے لئے مخصوص کر لیں، سوائے، ان کے اپنے معاشرے پر شریعت کے قوانین کے مطابق حکومت کرنے کے حق کے۔ یہ کہنا غلط اور شرارت پسندانہ ہے کہ پاکستان کا مقصد مسلمانوں کا تسلط، اور یہ کہنا کہ پاکستان کا مطلب مسلمانوں کا دوسروں پر تسلط قائم کرنا اور ان کا استحصال کرنا ہے۔(68)

ہاشم کے نزدیک، جس نے اپنی زندگی سے اس بات کو واضح کر دیا کہ وہ اپنے آپ کو ایک بنگالی اور ایک مسلمان سمجھتا تھا۔ ہندوستان ایک کثیر قومی ملک تھا اور بنگال اس کی ایک رکن قوم

تھی۔ اتفاق سے بنگال قوم میں مسلمان اکثریت میں تھے، لیکن وہ بنگال میں ایک تخفصیصی مسلم قوم تخلیق نہیں کرنا چاہتا تھا۔ وہ ایک ایسی اشترا کی قوم چاہتا تھا، جو وقتی طور پر ہندوستان کے شمال مغرب میں مسلم قوم میں شامل ہوگی۔ بنگالی قوم میں تمام بنگالیوں کوخوش آمدید کہا جائیگا اور مسلمان پر شریعت کی حکومت ہوگی، جیسا کہ ہندو سماجی اور مذہبی معاملات میں اپنے قوانین کے تابع ہوں گے۔ جب وہ بنگال میں لیگ کی تنظیم بنا رہا تھا تب بھی اس نے لیگ کے زعما کو یاد دہانی کرانے کی کوشش کی کہ قرارداد پاکستان جزوی طور پر یہ کہتی ہے:

'۔۔۔۔۔۔۔۔۔وہ علاقے جن میں مسلمان اکثریت میں ہیں جیسا کہ ہندوستان کے شمال مغربی اور مشرقی علاقوں میں ہیں، کو ایک گروپ بنا کر، آزاد ریاستیں بنانی چاہئیں جن میں ان کی مشمولہ اکائیاں خودمختار اور خود مقدار ہوں گی،(69)

جناح لیاقت علی خان اور لیگ میں بہت سے اردو بولنے والے مسلمان اس قرارداد کا مفہوم جو بھی سمجھتے ہاشم 'آزاد ریاستوں' پر زور دیتا تھا اور بنگال ریاستوں میں سے ایک تھا۔ ہندوستان کے بارے میں ہاشم کا نقطہ نظر کانگریس اور لیگ دونوں کے نقطہ ہائے نظر سے مختلف تھا(70)

کانگریس نے 1920 کے لگ بھگ تنظیم نو میں اپنی تنظیم کی بنیاد لسانی علاقوں پر رکھی؛ تاہم اس نے اس بات پر زور دیا کہ یہ لسانی علاقے علیحدہ قومیں نہیں تھین، بلکہ کثیر قومی علاقوں پر مشتمل ایک قوم کا حصہ تھے اور قوم کا ایک حصہ مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل ہوگا۔ لیکن اس نے قومیت کی تعریف مذہب کی بنیاد پر نہیں کی جیسا کہ 1940 کی دہائی میں بہت سے لیگی کر رہے تھے۔ لہذا ہمیں ایک عجیب وغریب حقیقت ملتی ہے کہ وہ شخص جس کے بارے میں بہت سے لوگ محسوس کرتے تھے کہ وہ لیگ کی تنظیم بنانے کا ذمہ دار تھا، اس کا قومیت کا تصور مسلم لیگ سے مختلف تھا۔

1945 میں کلکتہ کے ایک اجلاس میں، جو پاکستان کو کچھ ثقافتی مفہوم عطا کرنے سے متعلق تھا، جماعت تبدیل کر کے حال میں مسلم لیگ میں شامل ہونے والے ایک اور شخص ابوالمنصو ر احمد جو کہ ایک لکھاری اور صحافی تھا، نے کہا کہ، پاکستان کا مطلب یقینی طور پر ثقافتی خودمختاری ہے۔ اس کا خیال تھا کہ مذہب اور ثقافت مختلف ہیں۔ یوں لگتا ہے ثقافت سے اس کی مراد بنگالی ثقافت اور ادب تھا جو، اس نے کہا، بنگال میں ہندوؤں اور مسلمانوں کیلئے کسی قدر یکساں تھا اور کسی قدر غیر

یکساں۔اس نے حد بندی کرنے کی کوشش کی کہ مشرقی پاکستان کی ثقافت کیا ہوگی۔ یہ ایک بنگالی ثقافت ہوگی جو ہندوؤں کے لسانی اور مذہبی چنگل سے آزاد ہوگی۔ یہ مسلم ثقافت ہوگی لیکن مغربی پاکستانیوں کی ثقافت سے مختلف ہوگی۔ پس یہ بنگالی اور مسلم ثقافت ہوگی لیکن یہ دوسرے بنگالیوں اور دوسرے مسلمانوں کی ثقافت سے مختلف ہوگی،(71) یہ، بنگال میں مسلمانوں کی نئی قومیت کی تعریف کرنے کی ایک اور کوشش تھی،خواہ بھدی ہی سہی،ایک ایسی کوشش جو آج تک جاری ہے۔

ساتھ ہی ساتھ پورے ہندوستان میں مسلمان قوم، اور پاکستان کی اپنی اپنی تعریفیں کر رہے تھے۔ ہندو اور دوسرے گروہ بھی تقسیم کے مطالبے سے نمٹنے کی کوشش کر رہے تھے۔کانگریس اگرچہ ہندوستان کی تقسیم نہیں چاہتی تھی، لیکن اس نے کہنا شروع کر دیا تھا: اگر اسے لیگ کے پختہ موقف کی وجہ سے وجود میں آنا ہی ہے،تو اسے ایسے طریقے سے واقع ہونا چاہئے کہ غیر مسلموں کی بڑی تعداد ہندوستان میں رہے۔ وہ چیز جسے وہ 1942 میں کرپس مشن کے دوران اگل چکے تھے اور جس کے ساتھ بعد از جنگ کے مذاکرات میں وابستہ رہے، یہ تھی کہ اگر ہندوستان کی تقسیم ہوئی تو پھر صوبوں کو تقسیم کرنا ہوگا۔ ہوسکتا ہے انہیں جناح صاحب کو پاکستان دینا پڑے۔لیکن یہ ہندوستان سے متصل پنجاب اور بنگال کے غیر مسلم علاقوں کو منہا کر کے ہوگا۔(72)

جنگ کے دوران ہندو مہاسبھا کے موقف کو ایم ڈی بسواس کی طرف سے، بنگال صوبائی ہندو مہاسبھا کے دفتر سے 16 اکتوبر 1944 کو مہاسبھا کے صدر کو لکھتے ہوئے بیان کیا گیا؛۔۔۔میں اس موقع کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اس بات کو دہرانا چاہوں گا، کہ کوئی بھی شخص جو ہندو کہلاتا ہے، ہندوستان کی زندہ تقسیم کی حمایت نہیں کرے گا۔ میں آپ اپنے بس میں زور کی پوری شدت کے ساتھ یہ بھی یقین دلانا چاہوں گا کہ بنگال کا ایک بھی محبّ وطن ہندو، اپنے خون کے آخری قطرے تک تقسیم کی تحریک کی مزاحمت کرنے سے کبھی پیچھے نہیں ہٹے گا۔(73)

تقریباً اسی وقت مرکزی مہاسبھا کے دفتر نے ہندوستان میں متعدد ہندو مذہبی رہنماؤں کے نام خط لکھے جن میں ان سے ایک اکھنڈ ہندوستان زعما کانفرنس میں شرکت کرنے کی استدعا کی گئی:

'بلند ترین ہندو مذہبی سلسلے کے ایک جانشین کے طور پر آپ کو ہندوستان کی سالمیت کو درپیش عظیم ترین خطرے سے اور اس کے نتیجے میں ہندو ثقافت اور مذہب کو پہنچنے والے نقصان سے آگاہ ہونا چاہئے جو کہ سی آر کے اس فارمولے میں موجود ہے جو ہندوستان کی تقسیم کا تصور پیش

کرتا ہے۔اس سلسلے کے بانی، جس سے والاحضرت تعلق رکھتے ہیں، یقیناً ہندوستان کی سالمیت میں یقین رکھتے تھے۔ یہ بات اس امر سے واضح ہے کہ انہوں نے دنیا کے چاروں کونوں میں اپنے ادارے قائم کئے۔ میں آپ مقدس ہستیوں سے، بطور ایک اعلیٰ ترین ہندو مذہبی منصب کے معزز جانشین کے طور پر مودبانہ گزارش کرتا ہوں کہ آپ اس خوفناک سکیم کی مخالفت کرنے میں قیادت کریں'۔(74)لہذا مہا سبھا کو لیگ کی پاکستان کی تجویز کی نسبت یہ فکر زیادہ تھی کہ کانگریس تقسیم کے کسی قسم کے فارمولے کو تسلیم کرسکتی ہے۔ وہ کہتے تھے کہ ہندوؤں کو ضرورت کے اس لمحے میں اکٹھے کھڑا ہونا چاہیئے۔

دوسری جنگ عظیم کے خاتمے کے تھوڑے عرصے بعد حکومت ہند نے صوبائی اسمبلیوں کے طویل عرصے سے ملتوی ہونے والے انتخابات منعقد کروائے۔ دوران جنگ کی لیگ کی عوام کی متحرک کرنے کی کوششیں پھل لائیں: اس نے مسلم اکثریتی صوبوں میں تقریباً تمام مسلم نشستیں جیت لیں اور اس طرح پہلی مرتبہ پاکستان کے مطالبہ کو کچھ انتخابی پشت پناہی مہیا کی۔ کانگریس نے تقریباً تمام عام نشستیں جیت لیں لیکن اس نے صرف چند مسلم نشستوں پر ہی انتخاب لڑا۔ بنگال میں فضل الحق اور کرشک پرجا پارٹی کے بہت تھوڑے باقیماندہ لوگوں نے کانگریس کی پشت پناہی کے ساتھ کچھ مسلم نشستوں پر انتخاب لڑا۔ اگرچہ خود حق جیت گیا، لیکن پارٹی ختم ہوگئی اور لیگ نے119 مسلم نشستوں میں سے تقریباباقی تمام نشستیں جیت لیں، بنگال اسمبلی میں مسلم نشستوں کے اس ٹھوس بلاک کے ساتھ لیگ کسی اہم ہندوحمایت کے بغیر کابینہ بنانے کے قابل ہو گئی(75)ایچ ایس سہروردی نے بعد میں کہا کہ وہ کانگریس کے ساتھ مل کر مخلوط حکومت بنانا چاہتے تھے لیکن اس کی اعلیٰ کمان نے اس تجویز کو مسترد کردیا۔(76) بنگال میں لیگ کے سربراہ کے طور پر، سہروردی وزیر اعلی بن گئے اور مسلم لیگ کی کابینہ بنالی، جس میں بعد میں اس نے واجبی سی تعداد میں ایسے ہندوؤں کا اضافہ کرلیا جس کی اسمبلی میں کوئی حمایت نہ تھی۔ پس بنگال تقسیم کے خطرے کے دباؤ کے ساتھ مسلم لیگ کی حکومت میں واپس آ گیا۔ یہ حکومت عملے کے لحاظ سے 41-1937اور5/-1943والی وزارتوں سے مختلف تھی، لیکن اس نے ایک مرتبہ پھر مسلم لیگ کے غلبے اور کانگریس اور ہندو کے اخراج کی نمائندگی کی۔

تقریبا4 سال کی قید کے بعد سرت بوس کو ستمبر1945 میں، اس وقت رہائی ملی جب حکومت

ہند کو اطمینان ہو گیا کہ اس کا چھوٹا بھائی سبھاش بوس، جو کہ انڈین نیشنل آرمی کا قائد تھا، ایک طیارے کی تباہی کے دوران ہلاک ہو گیا تھا۔ بڑے بوس نے کانگریس میں دوبارہ شمولیت اختیار کر لی، بنگال اور پنجاب میں اس کی انتخابی مہمیں چلائیں، اور خود بھی مرکزی قانون ساز اسمبلی میں منتخب ہو گیا، جہاں وہ کانگریس گروپ کا قائد بن گیا۔ بوس کا ہمیشہ یہ موقف رہا تھا کہ ہندوستان ایک قوم ہے اور تحریک پاکستان کی سختی سے مخالفت کی جانی چاہیے، سرت بوس نے اپنی گرفتاری سے پہلے ہندو مسلم اتحاد کیلئے کام کیا تھا۔ اس نے جنگ کے بعد، کہیں زیادہ مشکل حالات میں، اپنی کوششوں کو دوچند کر دیا۔

یورپ میں جنگ کے خاتمے کے بعد وائسرائے لارڈ ویول نے شملہ میں کانگریس اور لیگ کے رہنماؤں کی ایک کانفرنس بلائی جس نے کوئی مثبت نتیجہ پیدا نہ کیا، جولائی 1945 میں کلیمنٹ ایٹلی لیبر حکومت کی سربراہی کرتے ہوئے برطانوی وزیراعظم بنا، جو ہندوستان کیلئے آئینی پیشرفت کیلئے چرچل کے کنزرویٹوز سے زیادہ پرعزم تھا۔ مارچ 1946 میں، کانگریس لیگ اتفاق رائے کے امکانات کا کھوج لگانے کیلئے ہندوستان بھیجا گیا۔ کانگریس نے، ایک عبوری حکومت کی شرائط کچھ تحفظات کے ساتھ قبول کر لیں۔ جبکہ لیگ نے بغیر تحفظات کے اتفاق کر لیا۔ جب ایک مرتبہ کانگریس کی تعبیر کا اعلان ہوا، تو لیگ معاہدے سے پھر گئی (78) جب کابینہ مشن ابھی ہندوستان میں تھا تو سرت بوس نے کہا،

'مجھے یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ مستقبل میں پنجاب اور بنگال کی تقسیم کا قطعاً کوئی جواز ہے۔ صوبائی حدود کی لسانی بنیادوں پر تقسیم تو ایک اور معاملہ ہے اور اس پر مناسب وقت پر اس کے استحقاق کے مطابق غور کرنا ہوگا۔ (79) پس سرت بوس کانگریس کے پرانے موقف کے ساتھ وابستہ رہے: ہندوستان ایک ہے، اگرچہ یہ بہت سے لسانی علاقوں سے ترکیب پایا ہے۔ پاکستان کے مطالبے کو ایک طرف رکھتے ہوئے، اور کانگریس اور لیگ دونوں میں سے وزرا لے کر ہندوستان کی ایک عبوری حکومت بنانے پر زور دیتے ہوئے، یہ دیکھنے کیلئے کہ آیا حکومتی ذمہ واریاں سونپے جانے پر دونوں جماعتیں اکٹھے کام کر سکتی ہیں، کیبنٹ مشن نے ضمنی طور پر یہ تسلیم کر لیا کہ ہندوستان ایک وحدت ہے، (80) تاہم مسلم لیگ نے یہ محسوس کیا کہ، مشن نے مذاکرات میں دھوکہ دہی کی نیت کا اظہار کی اس نے بجائے مراکز میں حکومت میں شمولیت کے، 16 اگست

1946 کو پورے ہندوستان میں پورے راست اقدام، کی پکار دے دی(81) اس یوم راست اقدام، کا نتیجہ جدید ہندوستانی تاریخ میں انتہائی خوفناک واقعات کی شکل میں نکلا: کلکتہ کی عظیم قتل و غارت اس آتشزدگی کو خشک لکڑی کی ضرورت تھی جس سے کہ کام شروع کیا جائے۔ یہ پچھلی دہائیوں کی بڑھتی ہوئی فرقہ وارانہ کشیدگی میں پالی گئی۔ لیگ اور ہندوؤں کے زیر تسلط تنظیموں کے درمیان سیاسی رقابت میں، اور بنگال کے عظیم دارالحکومتی شہر کے کنٹرول کیلئے جدوجہد میں۔ کلکتہ ایک معاشی انتظامی، ثقافتی اور سیاسی مرکز تھا، جس میں سے راستے نکل کر پورے مشرقی ہندوستان کی ہر سمت میں پہنچے تھے۔ اگر کلکتہ پاکستان میں ہونا تھا، جیسا کہ جناح نے وعدہ کیا تھا، تو پھر مسلمان یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ وہ اس پر کنٹرول رکھتے ہیں۔ دونوں فریق مسئلہ پیدا کرنے کی تیاری کر رہے تھے اور 1945 میں آئی این اے پر مقدمات یہ ثابت کر چکے تھے کہ یہ شہر کتنا پرتشدد تھا۔ ایک قومیت کے ارکان کی طرف سے دوسری قومیت کے خلاف ہنگامہ آرائی، لوٹ مار اور قتل وغارت کئی دنوں تک جاری رہی یہاں تک کہ فوج نے آخر کار عارضی امن قائم کیا۔ پانچ ہزار اور دس ہزار کے درمیان لوگ مارے گئے اور ہزاروں دوسرے زخمی ہوئے اور گھروں سے نکال کر جلائے گئے(82) اس سے پہلے بھی فسادات ہوئے تھے۔ دیہاتی علاقوں میں، ڈھاکہ میں اور کلکتہ میں، لیکن اس پیمانے پر خونریزی کبھی نہیں ہوئی تھی۔ اور اس سے پہلے والے فسادات میں سے کسی کے بھی اس قدر تباہ کن سیاسی اور نفسیاتی اثرات نہیں تھے جتنے کلکتہ کی قتل وغارت کے تھے،

پچھلے کئی سالوں کے دوران میں نے تقسیم سے دو دہائیاں قبل کے واقعات میں شریک تقریباً ستر لوگوں کے انٹرویو لئے ہیں، بہت سوں سے میں نے پوچھا؛ آپ نے یہ کب سوچا کہ تقسیم ہوگی اور آپ کب یہ یقین کرنے لگے کہ برطانوی ہندوستان کو چھوڑ جائیں گے۔ بہت سے افراد نے، بنگالی سیاستدانوں نے (ہندو اور مسلمان) اور برطانوی آئی سی ایس افسروں نے، جو کہ انٹرویو دینے والوں میں دوسب سے زیادہ تعداد والے زمرے میں تھے، نے کہا کہ انہوں نے 1930 کی دہائی میں یہ سوچا تھا کہ ہندوستان میں برطانوی دور کا اختتام تیزی سے آ رہا ہے۔ لیکن بہت تھوڑے لوگوں نے کہا کہ وہ سمجھتے تھے کہ ہندوستان کی تقسیم 1940 کی دہائی کے وسط سے پہلے ہوگی۔ بہت سے لوگوں نے کہا کہ فیصلہ کن واقعہ عظیم کلکتہ کی قتل وغارت تھا۔ انہوں نے کہا کہ اس واقعے کے بعد ہندو اور مسلمان ایک دوسرے پر بھروسہ نہیں کر سکتے تھے، اکٹھے نہیں رہ سکتے تھے۔

ہندوؤں کی ایک تعداد نے، جن میں سے کچھ آئی سی ایس میں اور کچھ نیشنل موومنٹ میں تھے۔ نے کہا کہ وہ محسوس کرتے تھے کہ یہ خوفناک خونریزی بنگال میں اس وقت کی مسلم لیگ نے بھڑکائی تھی اور وہی اس کی ذمہ وار تھی، اور یہ کہ اگست کے فسادات کے بعد ہندو کبھی مسلم لیگ کہ حکومت کے تحت رہنے پر آمادہ نہ ہوئے، آزاد پاکستان میں، یا متحدہ آزاد بنگال میں یا آزاد وفاقی ہندوستان میں۔(83)

ان فسادات کے اسباب اور ذمہ واری کا کھوج لگانے کیلئے سپنز کمشن قائم کیا گیا، اگرچہ اس نے شہادت اکٹھی کی لیکن اس نے کبھی رپورٹ تیار نہ کی، غالباً حکومت ڈرتی تھی کہ بذات خود رپورٹ فرقہ ورانہ آگ کو دوبارہ بھڑکا سکتی تھی (84) بنگال کی قانون ساز اسمبلی اور قوم پرست پریس میں کانگریسی رہنماؤں اور ہندو قومیت نے، وزیراعلیٰ سہروردی، ناظم الدین اور لیگ کی وزارت کو ان فسادات کا ذمہ ورقرار دیا(85) اگرچہ اسمبلی میں مسلم اکثریت نے، سہروردی اور وزارت کے خلاف عدم اعتماد کی تحریکوں کو ناکام بنا دیا، لیکن ہندو قومیت کے بہت سے لوگ مسلمانوں سے مزید دور ہو گئے اور فرقہ ورانہ تشخص کسی بھی شخص کی بنیادی شناخت کے طور پر ہمیشہ کیلئے مزید اہم ہو گیا۔

سرت بوس نے، ان لوگوں میں سے ایک کے طور پر جو امن کی کوششوں میں شامل تھے، اور ساتھ ہی ساتھ دوسرے کانگریسی رہنماؤں نے، فرقہ ورانہ مسئلے کو حل کرنے کے پہلے قدم کے طور پر لیگ کی وزارت کے استعفے اور ایک کل جماعتی وزارت بنانے کا مطالبہ کیا۔ اگست کے آخر میں وہ مرکز میں عبوری حکومت میں، اور وزیر بن گیا جبکہ کانگریس نے حکومت سنبھال لی۔ لیکن اس کے اندر اتنی سیاسی قوت نہ تھی کہ وہ بنگال میں مخلوط حکومت لے آتا، جو سہروردی کہنے کے مطابق کانگریس پارٹی کی تنظیم میں ایک سردار پٹیل کی مرکزی شخصیت کی ناپسندیدگی کی وجہ سے رک گئی۔(86)

جب اکتوبر میں، دیہی مشرقی بنگال کے نواکھلی اور ٹپیراہ کے اضلاع میں، ایک چھوتی بے آسرا ہندو اقلیت کے خلاف فرقہ ورانہ تشدد شروع ہوا، تو کانگریسی رہنما بشمول گاندھی کے، دشمنوں کو ختم کرنے کیلئے وہاں گئے۔ انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ سہرودی کی لیگ کی وزارت ہندوؤں کی حفاظت کرنے کیلئے کافی کچھ نہیں کر رہی۔(87) مہاسبھا رہنما شیاما پرشاد مکرجی، جو کہ

اگرچہ ابھی تک ہندوستان کے اتحاد کیلئے پکار دے رہے تھے، نے ایک عوامی بیان میں کہا، کہ اقلیتی فرقے کے خلاف ایک منظم مہم چلائی جا رہی ہے(88)۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد فرقہ ورانہ فسادات، بہار تک پھیل گئے جہاں مسلم اقلیت پر ہندو اکثریت کی طرف سے حملے کئے گئے۔ جناح نے اس وقت پاکستان سکیم کے ایک حصے کے طور پر تبادلہ آبادی کا مطالبہ کیا، لیکن تمام پارٹیوں کے ہندو سیاستدانوں نے اس تجویز کو ناممکن کے طور پر مسترد کر دیا۔(89)

جب عبوری حکومت، اپنے لیگ اور کانگریس کے ارکان کے درمیان ایک تعطل کی حالت میں تھی، تو اوائل دسمبر میں لارڈ ویول، نہرو اور جناح کے ساتھ پرواز کے ذریعے لندن پہنچے، اس خیال سے کہ شاید اس زیادہ فرحت بخش فضا میں مذاکرات نتیجہ خیز ہوں گے۔ لیکن ایسا نہ ہوا۔ پس اگلے سال کے اوائل میں برطانوی حکومت نے ویول کی جگہ لارڈ ماؤنٹ بیٹن کو بھیجنے کا فیصلہ کیا اور جون 1948 کی تاریخ برطانوی واپسی کیلئے مقرر کر دی۔(90) برطانوی حکومت کے اعلان کا خیر مقدم کرتے ہوئے، شیاما پرشاد نے تنبیہ کی، ہندو، مزاحمت کریں گے اپنے خون حیات سے، غلامی کے دوام کی کسی بھی سکیم کی، جو ناگزیر ہو جائے گی، اگر بنگال کو جس طرح کہ آج اس کی ساخت اور اس کا انتظام ہے، باقی ہندوستان سے کاٹ کر ایک علیحدہ خود مختار اکائی بننے کی اجازت دے دی گئی، ایک فرقے سے تعلق رکھنے والے پینتیس ملین کے قریب افراد کی ایک ایسی مصنوعی اکثریت کے مستقل تسلط میں منتقلی کو، جو کہ پوری قوم کی ابھرتی ہوئی خواہشات کے ساتھ متفق ہونے سے انکار کرتی ہے، کوئی بھی چیز جواز عطا نہیں کر سکتی'۔(91)

مکرجی کے بیان نے مہاسبھا کی سیاسی حکمت عملی میں تبدیلی کی طرف اشارہ کیا بجائے ہندوستان کی وحدت کا، مادر وطن کے ناقابل تقسیم ہونے کا، مطالبہ کرنے کے، مطالبہ، پاکستان کو تسلیم کرنے کے امکان میں یقین رکھنے سے اب وہ اس بات پر آمادہ تھے کہ ہندوستان میں زیادہ سے زیادہ ہندوؤں کو رکھنے کے بدلے میں کچھ علاقے کو چھوڑ دیا جائے۔ اب وہ بنگال کی تقسیم، ہندو اکثریتی مغربی بنگال اور مسلم اکثریتی مشرقی بنگال میں کرنا چاہتے تھے، خواہ پاکستان قائم ہو یا نہ ہو۔ 1947 کے سارے موسم بہار کے دوران، مکرجی بنگالی ہندوؤں کے بولنے والے سب سے زیادہ ترجمان بن گئے اور بتدریج بنگال میں کانگریس کی اکثریت، دستور ساز اسمبلی کے بنگالی ممبران اور کانگریس ورکنگ کمیٹی کے ارکان، بنگال کی تقسیم کے مطالبے میں اس کے ساتھ شامل ہو

گئے۔(92) جیسا کہ انڈین اینول رجسٹر کے مدیران نے تبصرہ کیا، اس بات کو سمجھنے کے لئے کہ 1947 میں تقسیم کو کیوں قبول کیا گیا، آدمی کو 1946 کی بدروح کو سمجھنا چاہئے۔(93) فرقہ ورانہ نفرت کی بدروح نے شیاما پرشاد کو، ہندو قومیت کو 1947 کی تقسیم کیلئے اکسانے کی اور اس عروج کے لمحے میں بنگال میں مہاسبھا اور کانگریس کو اکٹھا کرنے کی اجازت دے دی۔

شیاما پرشاد مکرجی کی تحریک کے جواب میں یہ تحریک متحد ہونے میں سست ثابت ہوئی۔ جناح اور مسلم لیگ، واضح بات ہے کہ، مغربی بنگال خاص کر کلکتہ کو اپنے مجوزہ پاکستان سے کھونا نہیں چاہتے تھے۔ انہوں نے پورے بنگال اور پورے پنجاب کو اپنی نئی مسلم اکثریتی قوم میں شامل تصور کیا تھا۔ لیکن کوئی ہندو راہنما اس بنیاد پر بنگال کی وحدت کے بارے میں نہ بول سکتا تھا اور نہ بولتا تھا۔ وہ واحد بنیاد جس پر کچھ ہندو رہنماؤں نے آگے قدم بڑھایا وہ ایک متحدہ آزاد بنگال کا منصوبہ تھا۔(94) کانگریس ورکنگ کمیٹی کی، بنگال اور پنجاب کو تقسیم کرنے کی سفارش پر مبنی، اوائل مارچ میں منظور ہونے والی قرارداد پر تنقید کرتے ہوئے سرت بوس نے 15 مارچ کو کہا:

'مذہب کو صوبوں کی تقسیم کی واحد بنیاد کے طور پر تسلیم کر کے، کانگریس نے اپنے آپ کو اپنی فطری بنیاد سے کاٹ کر الگ کر لیا ہے اور اپنے اس کام کو، جو یہ پچھلے ساٹھ سال سے کر رہی تھی۔ تقریباً ختم کر دیا ہے۔ یہ قرارداد شکست خوردہ ذہنیت کا نتیجہ ہے اور یہ فرقہ ورانہ مسئلے کا کوئی حل نہیں ہے،'(95)

اگرچہ سرت بوس اب کانگریسی نہیں رہا تھا (کیونکہ اس نے 1946 کے اخیر میں استعفیٰ دے دیا تھا) لیکن ابھی تک وہ کانگریس کے مخلوط نیشنلزم کے تصور کے ساتھ وابستہ تھا اور وہ یہ امید رکھتا تھا کہ سوشلزم کا ارتقا ہی فرقہ ورانہ ہم آہنگی کی آخری بنیاد ہوگا۔ آیا وہ یہ سمجھتا تھا کہ بنگال ایک خودمختار جمہوریہ کے طور پر زندہ رہ سکے گا۔ یا وہ یہ سمجھتا تھا کہ یہ بنگال کو اکٹھا رکھنے کا بہترین طریقہ تھا، اور آخرکار یہ اسے دوبارہ ہندوستان میں واپس لے آئے گا،(96) میں نہیں جانتا۔ لیکن بہار کے ان تلخ مہینوں کے دوران، بنگال کی وحدت کو محفوظ بنانے کیلئے اس نے اپنے سیاسی سفر حیات اور اپنی زندگی کو خطرے میں ڈال لیا۔ اس کا اہم ترین ساتھی، مسلم لیگ کا سیکرٹری ابوالہاشم تھا۔ انہوں نے مل کر سہروردی، جناح اور گاندھی کو ایک بنگالی جمہوریہ کیلئے کام کرنے پر آمادہ کرنے کی کوشش کی۔

دونوں قائدین میں سے ہر ایک بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر متحدہ بنگال کی تحریک کے ساتھ منسلک تھا اور دنوں کا جذبہ متحرکہ اپنا اپنا تھا۔ ہاشم اپنے سارے سفر حیات کی شہادت کی بنیاد پر۔۔۔۔وہ 1947ء میں اپنی وفات تک بنگال کے اتحاد کا حامی رہا۔ جمہوریہ بنگال کے ساتھ مخلص رہا۔ اور اس نے کبھی کبھی مغربی پاکستانی مسلمانوں کے زیر تسلط پاکستان میں ہونے کی خواہش نہ کی۔ اور اس نے ہندوستان کا حصہ ہونے کی بھی خواہش کبھی نہ کی، اگر چہ تقسیم کے بعد کئی سالوں تک وہ ہندوستان میں رہا۔(97) سرت بوس بنگال کے اتحاد کا ایک اور پر جوش حامی تھا، لیکن وہ اس کے ساتھ ہی ساتھ ہندوستان کی وحدت کے بھی حق میں تھا، لہذا غالباً اس کی نگاہ آخر ہندوستان کے ساتھ دوبارہ اتحاد پر تھی۔ کرن شنکر رائے سفر کا کچھ حصہ اس مخصوص مقصد کیلئے، یکساں وجوہات کی بنا پر سرت کے ساتھ ساتھ چال۔ گاندھی ہندوستان کی تقسیم کو روکنا چاہتا تھا، اور ہوسکتا ہے اس نے سوچا ہو کہ متحدہ بنگال کی حمایت کرنے سے وہ بالواسطہ طور پر ہندوستان کو بچا سکے۔ گاندھی نے ابتدائی مراحل پر سرت بوس کی کوششوں کی حوصلہ افزائی کی۔(98) لگتا ہے کہ جناح نے بھی بوس، ہاشم اور سہروردی کی حمایت کی کیونکہ شائد انہوں نے سوچا ہو کہ ایک مسلم اکثریت والا متحدہ بنگال یقیناً پاکستان کا حصہ رہے گا۔(99) سہروردی کے محرکات غیر واضح ہیں، لیکن وہ یہ امید ضرور رکھتا تھا کہ وہ بنگال کے اس حصے کا جو مسلم اکثریت کے ساتھ ظہور پذیر ہوگا، وزیر اعلیٰ یا بنگال ریپبلک کا سربراہ ہوگا۔(100)

24 مارچ کو ماؤنٹ بیٹن کے ہندوستان آنے کے بعد، اس نے ہر سیاسی نظریے کے سیاسی رہنماؤں سے بات کی۔ اس نے سہروردی اور کرن شنکر رائے سے بات کی اور ان سے کہا کہ وہ باہر نکلیں اور یہ ثابت کریں کہ متحدہ بنگال کی تحریک کو وسیع تر حمایت حاصل ہے۔ اس نے ایسا اس لئے نہیں کیا کہ وہ متحدہ بنگال کی تحریک کی حمایت کرتا تھا، بلکہ اس لئے کہ وہ یہ جاننا چاہتا تھا کہ آیا اس تحریک کو مقبول عام پشت پناہی حاصل ہے، یا یہ چند رہنماؤں کا کاغذی منصوبہ ہے۔(101) 1947ء کے کشیدہ فرقہ ورانہ ماحول میں متحدہ بنگال کے رہنما یہ ثابت نہ کر سکے کہ ہندو عوام بنگال کی تقسیم کے خلاف ہیں۔ یہاں تک کہ مشرقی بنگال کے ہندوؤں نے کانگریس کے مرکزی دفتر کو لکھا کہ وہ بنگال کی تقسیم کی حمایت کرتے ہیں خواہ وہ مسلم صوبے یا قوم میں بھی کیوں نہ رہ جائیں یہاں تک کہ وہ اس ہجرت کر جائیں(102) شیاما پرشاد، ہندو قومیت کو تقسیم پر آمادہ

کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا، سرت بوس اور اس کے اتحادی اس لہر کی مزاحمت نہ کر سکے۔ سردار پٹیل نے سرت بابو کو، اپنے 22 مئی کے خط میں کانگریس مہاسبھا کے نقطہ نظر کی طرف آنے کی ترغیب دینے کی کوشش کی۔

مجھے یہ دیکھ کر بہت افسوس ہوتا ہے کہ آپ نے کل ہند سیاست سے خود کو مکمل طور پر، الگ تھلگ کر لیا ہے اور صوبائی سیاست میں بھی آپ ہمارے ساتھ رابطے میں نہیں رہے۔ اس نازک وقت میں ہم لاتعلق رہنے کو برداشت نہیں کر سکتے اور ہمیں اپنے وسائل کو جمع کرنا اور ایک متحدہ موقف اختیار کرنا چاہئے۔ ایسے اہم مسائل کا فیصلہ ہونا ہے، جو اپنا نقش آنے والی نسلوں پر چھوڑ دیں گے، اور اس فیصلے میں یہ ہم سب کو زیب دیتا ہے کہ ہم کانگریس کی مشترکہ طاقت کو مضبوط بنانے میں اپنے بہترین وسائل وقف کریں۔(103)

سرت بوس غیر متزلزل رہا اور اس نے پٹیل کو ہندوستان اور بنگال کی وحدت کے اپنے نقطہ نظر کی طرف مائل کرنے کی کوشش کی۔ 27 مئی کو اس نے پٹیل کو لکھا:

'آج صورت حال یہ ہے کہ فرقہ وارانہ جنون صرف مسلم لیگیوں کی اجارہ داری نہیں ہے؛ اس نے ہندوؤں کے بھی بہت سے حصوں کو، کانگریسیوں اور مہاسبھائیوں دونوں کو، اپنی لپیٹ میں لے لیا، تقسیم کے بارے میں کانگریس کے موقف کا فرقہ وارانہ جذبات کو مزید بھڑکانے کیلئے ان حصوں نے فائدہ اٹھایا ہے جن کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے۔ اس نے ہندو مہاسبھا کو دوبارہ زندگی دی ہے، اور اس کی حیثیت کو خاصی حد تک تقویت دی ہے۔۔۔۔۔۔ میں اسے انتہائی بدقسمتی خیال کرتا ہوں کہ کانگریس کی ورکنگ کمیٹی نے پاکستان کو بھی تسلیم کیا ہے اور تقسیم کی حمایت کی ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ میں ابھی تک صحت کی وجوہات کی بنا پر عوامی جلسوں سے خطاب نہیں کر سکا۔ لیکن مغربی اور مشرقی بنگال میں رائے عامہ سے قریبی طور پر باخبر ہونے کی بنا پر میں کہہ سکتا ہوں کہ یہ حقیقت نہیں کہ بنگالی ہندو متفقہ طور پر تقسیم کا مطالبہ کرتے ہیں۔ جہاں تک مشرقی بنگال کا تعلق ہے، تو اس بات میں ذرہ برابر بھی شک نہیں ہے، کہ وہاں ہندوؤں کی غالب آبادی تقسیم کے خلاف ہے۔ جہاں تک مغربی بنگال کا تعلق ہے، تو ہاں تقسیم کیلئے احتجاج نے صرف اس وجہ سے جگہ بنالی کیونکہ کانگریس ہندو یا مہاسبھا کی مدد کو آئی اور اس وجہ سے بھی کہ، پچھلے اگست کے واقعات کی وجہ سے ہندوؤں کے اندر فرقہ وارانہ جذبات بھڑکائے گئے۔ تقسیم کا مطالبہ کم و بیش درمیانے طبقے تک

محدود ہے۔ جب تقسیم کے مکمل مفاہیم کو سمجھا جائے گا، اور جب یہاں لوگ یہ دیکھ لیں گے کہ مغربی بنگال صوبے کے طور پر وہ سب کچھ جو وہ حاصل کریں گے وہ اندازاً بنگال کے علاقے کا ایک تہائی اور بنگال میں ہندو آبادی کا تقریباً نصف ہوگا، تو تقسیم کے حق میں احتجاج یقینی طور پر اپنی حمایت کھو دے گا۔ میں آپ کے ساتھ مکمل اتفاق کرتا ہوں کہ ہمیں ایک متحدہ موقف اختیار کرنا چاہیے، لیکن میں ساتھ ہی ساتھ یہ بھی کہوں گا کہ وہ متحدہ موقف ایک متحدہ بنگال اور متحدہ ہندوستان کیلئے ہونا چاہیے۔ مجھے ڈر ہے کہ آئندہ نسلیں ہندوستان کی تقسیم کو تسلیم کرنے اور بنگال اور پنجاب کی تقسیم کی حمایت کرنے پر ہماری مذمت کریں گی۔(104)

اگر آدمی کانگریس کی فائلوں کی شہادت استعمال کرے، تو پھر پٹیل ٹھیک تھا اور سرت بوس یقیناً تنہا ہو گیا تھا۔ لیکن سرت بوس بھی ٹھیک تھا؛ مغربی بنگال میں درمیانی طبقہ تقسیم کے تصور کا بنیادی پرچارک تھا اور مہاسبھا اس کی ابتدا کر رہی تھی۔ اور وہ یہ تجویز دینے میں بھی ٹھیک تھا کہ تقسیم، فرقہ رانہ مسئلے کو حل نہیں کرے گی۔ اگرچہ اس وقت متعدد اسباب کی بنا پر سرت بوس کوئی بڑے جلسے منعقد نہ کر سکا اور اپنے خیالات کیلئے وسیع تر حمایت حاصل کرنے کی کوشش نہ کر سکا۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اسے کانگریس کے اختیارات میں آنے سے روک گیا گیا تھا۔ وہ صرف اعلیٰ سیاسی سطح پر چند کانگریس اور لیگ کے رہنماؤں کے ساتھ کام کر رہا تھا۔

کچھ دوسری آوازیں بھی، جنہیں بڑی قومیتوں کی کوئی حمایت حاصل نہیں تھی، بنگال کی تقسیم کے خلاف اٹھائی گئیں، مسٹر جے این منڈل، جو کہ نچلی ذاتوں کے ایک رہنما اور عبوری حکومت کے رکن قانون تھے، (جو کہ مسلم لیگ کی طرف سے نامزد کئے گئے تھے) نے یہ کہا کہ فرقہ ورانہ مسئلہ محض ایک وقتی مرحلہ ہے اور یہ تقسیم سے حل نہیں ہوگا۔ اس نے کہا، تقسیم ہندوؤں کے مفاد میں نہیں اور نچلی ذاتیں بھی یقیناً اس تصور کے خلاف ہیں'۔ اس نے زور دے کر کہا کہ مشرقی بنگال کے ہندو اپنی تمام جائیداد سے محروم ہو جائیں گے اور ہجرت کرنے پر مجبور ہوں گے، لہذا انہیں تقسیم کی حمایت پر دوبارہ غور کرنا چاہیے، لیکن منڈل کو بنگال کی نچلی ذاتوں میں بہت کم پشت پناہی حاصل تھی، جس کے زیادہ تر ارکان اسمبلی کانگریسی تھے۔

بنگال کی تقسیم خلاف ایک اور آواز سٹیٹسمین، کی تھی، جسے بنگال میں یوروپی طبقے کا ترجمان خیال کیا جا سکتا ہے۔ 24 اپریل کو ایک اداریے بعنوان 'بنگال کا جھٹ پٹا' میں مصنف نے تبصرہ کیا:

'انتہا پسندوں کو برتری حاصل ہے۔ ایک واضح استثنا، آج کل وزیراعلیٰ مسٹر ایچ ایس سہروردی ہے، جس کی شہرت پچھلے سال سے عروج پر آئی ہے، اور وہ اپنی ساری اعتدال پسندی کے باوجود غیر مقبول ہے، غالباً وہ اسی وجہ سے غیر مقبول ہے، سیاسی ذہن کے حامل ہندو، اگرچہ غالباً وہ اس وقت کابینہ میں مفت میں نشستیں حاصل کر سکتے ہیں، اس قدر تلخ رو ہو گئے ہیں کہ صوبے کی تقسیم سے کم تر کوئی بھی چیز انہیں مطمئن نہیں کر سکے گی۔ دس ہفتے یا اس سے لگ بھگ کے عرصے میں بنگال کی دوبارہ تقسیم کی تحریک، انسان کے ہاتھ کے برابر بادل کے ٹکڑے سے، ایک ایسے طوفان میں بدل گئی ہے جو پورے صوبے کے اوپر اور اس کی سرحدوں سے باہر بھی چلتا ہے، اگرچہ اس کا مرکز کلکتہ ہی ہے۔ شروع میں ہندو مہاسبھا کی طرف سے پرورش پا کر، جس نے مجالس قانون ساز میں اپنی نشستیں گنوانے کے ساتھ ہی اپنا اثر ورسوخ نہیں گنوادیا اس نے 20 فروری کے اعلان، اور 8 مارچ کے کانگریس کی ورکنگ کمیٹی کی پنجاب کی تقسیم کے بارے میں قرارداد سے تحرک حاصل کیا۔ اب صوبائی کانگریس کمیٹی نے اسے اپنے ہاتھوں میں لے لیا ہے جو علاقائی وزارتوں کا مطالبہ کر رہی ہے،۔۔۔۔۔ جس چیز کی کلکتہ میں ضرورت ہے وہ دفعہ 93 نہیں ہے، نہ ہی ہڑتالیں ہیں، بلکہ تمام قومیتوں کے عمائدین کے درمیان امن کو بحال کرنے کیلئے روشن خیال تعاون ہے۔۔۔۔۔ اگرچہ سیاست دان اسے بڑھاتے چڑھاتے ہیں، تلخ حقیقی ہے، اور ہم اس تسکین بخش خیال کی، کہ یہ ایک گزراں مرحلہ ہے، حمایت میں کوئی چیز نہیں پاتے۔ بنگال جو کبھی آزادی کی جدوجہد کی قیادت کرتا تھا اور اپنی وحدت کو اس کی ایک علامت بناتا تھا، اب پیچھے کی طرف چھلانگ رہا تھا، باہمی شک اور دکھ کی اپنی زنجیریں خود بناتے ہوئے۔ بہت کم لوگ اس المیے کا ادراک رکھتے ہیں،۔۔۔ کم از کم اس حد تک کہ وہ اسے روکنے کیلئے کوئی عملی قدم اٹھا سکیں۔ (106)

سرت بوس اور ابوالہاشم اس المیئے کو ایسے بہترین طریقے سے روکنے کیلئے جیسا کہ وہ جانتے تھے، آگے بڑھنے کی کوشش کرتے رہے، لیکن ان کی کوشش عملی نہیں تھی۔ یہاں تک کہ انہوں نے 20 مئی کو ایک ایسے معاہدے پر بھی دستخط کئے جس کا مطلب متحدہ بنگال جمہوریہ کی شرائط بیان کرنا تھا۔ (107) لیکن کل ہند کی وہ شخصیات جو اس مقصد کے ساتھ سرسری دلچسپی رکھتی تھیں ایک ایک کر کے پیچھے ہٹ گئیں۔ کچھ ہندو رہنماؤں نے یہ افواہیں پھیلا دیں کہ بنگال کی قانون ساز اسمبلی کے ارکان کو بنگال کی وحدت کی حمایت کرنے کیلئے رشوت دی جا رہی تھی۔ گاندھی نے ان

افواہوں پر یقین کر لیا اور تحریک کے ساتھ کسی تعلق سے بری الذمہ ہو گئے۔ سرت بوس کی طرف سے گاندھی کو بھیجے گئے غصے بھرے تاروں نے بھی مہاتما پر کوئی اثر نہ کیا۔(108) جناح اور سہروردی بھی دور ہٹ گئے۔ پٹیل اور نہرو ماؤنٹ بیٹن کو یہ ترغیب دلانے میں کامیاب ہو گئے کہ متحدہ بنگال اس چیز کا متبادل نہیں ہونا چاہئے جس کیلئے بنگال اسمبلی کو ووٹ دینے کی اجازت دی جائے گی۔ ماؤنٹ بیٹن نے ایک انٹرویو میں کہا، میں ہندوستان کو بلقان نہیں بنانا چاہتا تھا۔ اگر میں نے انہیں آزاد بنگال کیلئے ووٹ دینے کی اجازت دے دی، تو پھر دوسرے بھی آزادی چاہیں گے۔(109)

جلالتہ الملک کی حکومت کی طرف سے 3 جون 1947 کو جاری کردہ انڈین پالیسی سٹیٹمنٹ میں بیان کردہ رہنما ہدایات کے تحت، تقسیم بنگال کا فیصلہ کرنے کیلئے، بنگال قانون ساز اسمبلی کا اجلاس 20 جون کو ہوا۔ کارروائی کے ضوابط میں یہ صراحت کی گئی کہ:

'لہذا بنگال اور پنجاب کی دونوں صوبائی قانون ساز اسمبلیوں (یوروپی ارکان کے علاوہ) سے اپنے اجلاس دو حصوں میں منعقد کرنے کو کہا جائے گا، ایک مسلم اکثریتی اضلاع کی نمائندگی کرے گا اور دوسرا باقیماندہ صوبے کی۔ ہر قانون ساز اسمبلی کے دونوں حصوں کے اراکین، جو کہ علیحدہ علیحدہ رائے رکھتے ہوں گے کہ آیا صوبے کو تقسیم ہونا چاہئے یا نہیں۔ اگر کسی حصے کی بھی واحد اکثریت تقسیم کے حق میں فیصلہ دے دیتی ہے تو تقسیم عمل میں آجائے گی اور اس کے مطابق انتظامات کئے جائیں گے'۔(110)

ارکان کا اجلاس پہلے مشترکہ طور پر ہوا اور پھر مشرقی بنگال اور مغربی بنگال کے گروپوں کی شکل میں۔ مشترکہ اجلاس میں 90 ارکان نے موجودہ آئین ساز اسمبلی (پاکستان میں شمولیت) میں شمولیت کیلئے ووٹ دیا۔ ووٹ تقریباً تمام کا تمام فرقہ ورانہ خطوط پر تھا، ان مستثنیات کے ساتھ؛ جے سی گپتا، جو کہ ایک کانگریسی رہنما تھا، ملک سے باہر تھا اور اس نے ووٹ نہ دیا؛ فضل الحق نے ارادی طور پر اپنے آپ کو اجلاس سے غیر حاضر رکھا اور ووٹ نہ دیا؛ مولنا شمس الہدی، جو کہ میمن سنگھ سے ایک مسلمان رکن تھا۔ نے ووٹ نہ دیا؛ روپ نارائن رائے، جو کہ دیناج پور سے ایک نچلی ذات کا رکن تھا، نے ووٹ نہیں دیا؛ مشرقی بنگال سے نچلی ذات کے چار ارکان نے مسلمانوں کے ساتھ ووٹ دیا (ہرن چندرا برمن، ڈی این بروری، بھولا ناتھ، بسواس، گیاناتھ بسواس)؛ اور دو

معروف کمیونسٹوں، جیوتی باسو جو کہ اب مغربی بنگال کے وزیر اعلیٰ ہیں۔ اور رتن لال برہمن، جو کہ دار جیلنگ سے ایک مزدور رہنما ہیں، نے ووٹ نہیں دیا۔(111)

پھر ارکان دو گروپوں میں تقسیم ہو گئے، اور مہاراجہ آف بردوان نے، غیر مسلم اکثریتی علاقوں سے تعلق رکھنے والے ارکان کے اجلاس کی صدارت کی۔ انہوں نے 21 کے مقابلے میں 58 کی اکثریت سے تقسیم کے حق میں ووٹ ڈالا۔ اس ووٹ پر جیوتی باسو نے تقسیم کے حق میں ووٹ دیا۔ مسلم اکثریتی علاقوں سے تعلق رکھنے والے ارکان کے اجلاس میں، جس کی صدارت نورالامین نے کی، نمائندگان نے تقسیم کے خلاف ووٹ دیا (یعنی نئی آئین ساز اسمبلی میں شرکت کیلئے جو پورے بنگال پر مشتمل ہوگی) 35 کے مقابلے میں 106 کی اکثریت سے، ایک دفعہ پھر چار نچلی ذاتوں کے ارکان نے مسلم اکثریت کے ساتھ ووٹ دیا اور فضل الحق نمودار نہ ہوا۔(112) پس کانگریس مہا سبھا اتحاد مغربی بنگال کو منقسم ہندوستان کے اندر ایک ہندو اکثریتی صوبہ رکھنے کی اپنی چال میں کامیاب ہو گیا۔ ہندو بنگالیوں کے سامنے محدود اختیار ہونے کے پیش نظر انہوں نے منقسم بنگال اور ایک بڑے سیاسی وجود ہندوستان کا حصہ رہنے کے حق ووٹ دیا۔ پاکستان سے علیحدہ ایک متحدہ بنگال کوئی انتخاب نہیں تھا اور یہ واضح نہیں ہے کہ کوئی اس کے حق میں ووٹ دیتا۔ یہاں تک کہ سرت بوس کے اپنے بھائی ستیش بوس اور کرن شنکر رائے نے بھی تقسیم کے حق میں ووٹ دیا۔ جناح نے اپنا پاکستان حاصل کر لیا، لیکن یہ ایسا پاکستان تھا جسے اس نے 'کرم خوردہ' کہا کیونکہ وہ مشرقی پنجاب اور مغربی بنگال سے محروم ہو گیا، ایک علیحدہ مغربی پاکستان کی وزارت نے پی سی گھوش بطور وزیر اعلیٰ کے ساتھ حلف اٹھا لیا، اور تقسیم کے عملی کام کو جاری رکھنے کیلئے تقسیم کونسلیں اور ایک باونڈری کمشن قائم کئے گئے۔(113)

جب 15 اگست 1947 کو تقسیم کا دن آیا، تو گاندھی نے برت رکھا، اور سرت بوس، خاموشی سے ہندوستانی قوم کی تقسیم کا سوگ مناتے ہوئے اپنے خاندان اور چند قریبی ساتھیوں کے ساتھ گھر پر رہا۔ سہروردی، جسے ناظم الدین بمشکل مشرقی بنگال کے وزیر اعلیٰ کے طور پر لائے، کلکتہ میں رہا۔ ابوالہاشم 1950 تک مغربی بنگال میں رہا اور مغربی بنگال کی اسمبلی میں بطور قائد حزب اختلاف کام کرتا رہا۔ مشرقی بنگال میں بہت سے ہندوؤں اور مغربی بنگال میں بہت سے مسلمانوں نے جہاں تھے وہیں رہنے کا فیصلہ کیا۔ 1947 سے معدودے چند لوگوں نے سرحد عبوری

کی ہے، لیکن حقیقتاً کبھی ویسا مکمل تبادلہ آبادی نہیں ہوا جیسا کہ پنجاب میں واقع ہوا۔ ہندوستان میں کچھ مسلمان، اس گھر کے علاوہ جس سے وہ مانوس تھے۔ کسی اور گھر کا سوچ بھی نہ سکے۔ دوسرے، اس ریاست میں رہنا چاہتے تھے جو کہ کم از کم نظریاتی طور پر سیکولر تھی۔ فرقہ ورانہ تشدد کے دوران اور 1971 میں پاکستان کی طرف سے بنگالیوں پر جبر کے دوران بہت زیادہ انتقال آبادی ہوا ہے۔ کچھ زیادہ پر امن اوقات میں بھی، ہندوستان میں امتیاز کا شکار کچھ مسلمانوں نے پاکستان کو آزمانے کا فیصلہ کیا، اور کچھ ہندوؤں نے، جو مشرقی بنگال میں پابندیوں کا شکار اور خوفزدہ ہو گئے (جو بعد میں مشرقی پاکستان اور 1971 کے بعد سے بنگلہ دیش بن گیا) معاہدے سے دستبردار ہو گئے اور ہندوستان چلے گئے۔(114)

مشرقی بنگال میں اردو۔ پاکستانی مسلمانوں اور بنگالی مسلمانوں کا ملاپ کبھی پر مسرت نہیں تھا، کیونکہ اہم اختلافات ہمیشہ موجود رہے۔ زبان کا تنازعہ (اردو بمقابلہ بنگالی) آزادی کے تھوڑے عرصے بعد شروع ہو گیا۔ 1952 میں بھڑک کر تشدد کی شکل اختیار کر گیا، اور 1954 میں اس نے یونائیٹڈ فرنٹ کو مسلم لیگ پر زوردار انتخابی کامیابی کی طرف لے جانے میں مدد کی۔ فضل الحق طاق نسیان سے باہر نکل آئے اور عارضی طور پر ایچ ایس سہروردی کے ساتھ اتحاد کر لیا، جو اس وقت تک پاکستان منتقل ہو چکا تھا۔(115) سہروردی اور دوسروں نے عوامی لیگ کو منظم کیا، جو قطع نظر اس کے کل پاکستان دعوے کے ایک مسلم بنگالی پارٹی رہی۔ 1970 میں عوامی لیگ کی انتخابی فتح اور دسمبر 1971 میں افواج پاکستان کی فوجی شکست نے، مسلم بنگالیوں کی ہندو اتحادیوں کے ہمراہ پاکستان مسلمانوں پر مکمل فتح لکھ دی۔(116)

نہ تو 1947 کی تقسیم نے اور نہ ہی بنگلہ دیش کے قیام نے، بین الاقوامی سرحد کے دونوں طرف بنگالیوں کے فرقہ ورانہ اور تشخص کے مسائل کو حل کیا ہے۔ فرقہ ورانہ مسئلہ جو کہ ابھی تک زندہ ہے، ختم نہیں ہوا، بلکہ کسی حد تک بین الاقوامی حیثیت اختیار کر گیا ہے، جیسا کہ بعض لوگوں نے 1947 میں پیش بینی کی تھی۔ کانگریس اور مسلم لیگ کے رجائی وعدے کہ وہ سرحد کے دوسری جانب اپنی اپنی فرقہ ورانہ برادری کی حفاظت کریں گے کھوکھلے ثابت ہوئے ہیں۔ یہاں تک کہ جنگ کی دھمکیاں بھی اقلیتوں کی حفاظت کرنے میں کافی ثابت نہیں ہوئی ہیں۔ صرف اکثریتی فرقے کا عزم دونوں اطراف میں اس کی حکومت امن لا سکتے ہیں۔ 1971 کا ہندوستان۔ بنگلہ

دیش اور ہندو مسلم جوش و جذبہ ہوا ہو چکا ہے، اور شکوک وشبہات دوبارہ پیدا ہو چکے ہیں، گنگا کے پانی پر کی تقسیم ایک ناسور بنا ہوا تنازعہ دشمنی کے حال تک وسیع ہونے کی ایک مکروہ علامت ہے۔(117)

تشخص کے مسائل بھی ابھی تک باقی ہیں۔ مغربی بنگال کے ہندو بنگالی اپنے تشخصات اور اپنی روایات کے بارے میں سب سے زیادہ پریقین ہیں۔ وہ ہندو ہیں، بنگالی ہیں اور ہندوستانی ہیں۔ مغربی بنگال کے مسلمان، اگر وہ بنگالی بولنے والے ہیں تو وہ بنگالی ہیں، ہندوستانی ہیں اور مسلمان ہیں۔ فرقہ ورانہ دشمنی کے ادوار میں ان پر دشمن کے جاسوس اور غیر ملکی ہونے کا الزام لگایا گیا جو یقیناً ان لوگوں کو چبھتا ہوگا جنہوں نے ہندوستان میں رہنے کا جراتمندانہ فیصلہ کیا، بنگلہ دیش میں مسلمان اب زیادہ پریقین ہیں کہ وہ مسلمان اور بنگالی ہیں اور وہ اپنے آپ کو مغربی بنگال والوں کی نسبت زیادہ سچے بنگالی سمجھ سکتے ہیں۔ وہ ابھی تک اپنی روایات کی چھان پھٹک کر رہے ہیں یہ فیصلہ کرنے کیلئے کہ ہندوؤں کے ساتھ اور ہندوؤں کی طرف سے لکھے ہوئے بنگالی ادب کے ساتھ ان کا کیا تعلق ہے۔ کچھ لوگوں نے مختلف اوقات میں بنگالی کو فارسی عربی۔ اردو کی سمت میں دھکیلنے کی کوشش کی ہے، دوسروں نے زیادہ سنسکرتی بنگالی کی وکالت کی ہے۔(118) بنگلہ دیش کے ہندو، جو غالباً 7 ملین کی طاقت رکھتے ہیں، لازماً پریشان ہوں گے کہ آیا بنگلہ دیش مزید سے مزید ایک مسلمان ملک بن جائے گا، جہاں ان کے ساتھ غیروں کا سا سلوک کیا جائے گا، ہوسکتا ہے کہ وہ آہستہ آہستہ ہندوستان میں منتقل ہو جائیں، لیکن ایسا کرتے ہوئے غالباً انہیں اپنے زندگی بھر کے گھر اور جائیداد کو چھوڑنا پڑے گا، جیسا کہ ان لوگوں نے کیا جنہوں نے 1947 سے سرحد پار کی۔

تمام بنگالیوں، خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلم، خواہ بنگلہ دیش میں ہوں یا ہندوستان میں، کے کثیر تشخصات ہیں۔ مختلف لمحات میں، خاص طور پر 1947 اور 1971 میں دونوں قومیتوں کے ارکان کو اپنے بنیادی تشخصات اور اپنی قومیتوں کے بارے میں چناؤ کرنا پڑے۔ یا دوسرے لفظوں میں انہیں اپنے کثیر تشخصاتی عناصر کو ترتیب دینا پڑی۔ لیکن یہ متعین اور لازمی طور پر حتمی چناؤ نہیں تھے، بہت سے لوگوں کو جنہوں نے 1947 میں ایک چناؤ کیا اور وہ زندہ رہے تو 1971 میں ایک چناؤ کرنا پڑا۔ نیا چناؤ، پرانے چناؤ کی طرح بھی اخیر تک، غالباً 25 مارچ 1947 تک حتمی نہیں تھا۔ وہ لوگ جو بنگلہ دیش چاہتے تھے، 1947 کے چناؤ کے دائرے کی طرف واپس نہیں جاسکتے تھے، بلکہ انہوں

نے1-1970 کے امکانات کے اندر ہی چناؤ کر لیا۔1970 میں متحدہ بنگال کوئی متبادل نہیں تھا، اور مغربی بنگال کے ہندوستانی، خواہ مرکزی حکومت کے خلاف ان کی کوئی بھی شکایات کیوں نہ ہوں، ہندوستانی یونین کو چھوڑنے اور بنگالی جمہوریہ قائم کرنے کے خواہاں نہیں تھے۔7-1946 کے بنگالی مسلمانوں نے پاکستان کو ووٹ دینے کا اور متحدہ ہندوستان کی نسبت چھوٹے قومی یونٹ کو ووٹ دینے کا چناؤ کیا؛1-1970 میں انہوں نے خودمختاری کیلئے ووٹ دیا اور پھر ایک اور بھی چھوٹے یونٹ کی قومی خودمختاری کیلئے جدوجہد کی، جس پر نہ تو ہندوؤں کا اور نہ ہی اردو مسلمانوں کا کنٹرول ہوگا۔(119)

ان گزشتہ دونسلوں کے دوران بنگال اور بنگالیوں کے بارے میں متعدد دلچسپ، اگرچہ ناقابل جواز، سوالات ہیں، ایک سوال بنگالیوں کی اس سمت میں، جس سمت میں شاید وہ نہ جانا چاہئے، تشکیل کے سلسلے میں بیرونی قوتوں کے کردار کا ہے۔ بیرونی قوتیں۔ مثلاً برطانوی راج، انڈین نیشنل کانگریس اور مسلم لیگ کی تنظیمیں،۔ بنگال میں1937 اور1947 کے درمیان فرقہ ورانہ تعاون کی ہر ممکن کوشش کو تباہ کرنے میں ایک عامل تھیں، ہم نہیں جان سکتے کہ آیا اگر واقعات کی رفتار کچھ مختلف ہوتی تو بنگالیوں کو اپنے مقدر پر زیادہ کنٹرول ہوتا، لیکن ہم یہ ضرور جانتے ہیں کہ ان قوتوں نے بنگال کے سیاسی ارتقا کی تشکیل اس کی نسبت کہیں زیادہ حد تک کی جتنا کہ بنگال اس عظیم تر سیاسی نظام پر اثر انداز ہوا۔

ایک اور سوال کا تعلق مذہبی اور ثقافتی عامل کے بمقابلہ سیاسی اور معاشی عوامل کے کردار سے ہے۔ ایک دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ مذہب کو سیاسی اور معاشی مفادات کے تحفظ یا ان کو آگے بڑھانے کیلئے گویا 'ایک ''علامت'' یا پردے کے طور پر استعمال کیا گیا'۔(120) لہذا مذہب کو سیاسی یا معاشی قوتوں کی نسبت، مکمل معاشرے اور ثقافت کے ایک زیادہ سطحی پہلو کے طور پر بیان کیا جاتا ہے، یہاں یہ استدلال کیا گیا ہے کہ مختلف سیاسی تنظیموں، خصوصاً مسلم لیگ اور ہندو مہاسبھا نے۔ مذہبی نظریات کا استعمال کیا۔ یہ یقیناً صحیح ہے کہ پہلے پاکستان اور پھر بنگلہ دیش کے قیام نے بنگالی مسلمانوں کو، خاص طور پر درمیانے طبقے کو زیادہ معاشی اور سیاسی مواقع مہیا کئے۔ مغربی بنگال میں بھی درمیانے طبقے کے ہندو اپنے سیاسی اور معاشی مفادات کا اس سے بہتر طور پر تحفظ کرنے کے قابل ہو گئے، جتنا کہ وہ متحدہ بنگال میں کر سکتے۔ لیکن مشرقی بنگال میں ہندو

درمیانہ طبقہ اپنے مفادات کا تحفظ نہیں کر سکا اور مغربی بنگال میں رہ جانے والے مسلمانوں نے بھی اکثر اوقات اپنے آپ کو خطرے میں محسوس کیا ہے۔ تقسیم نے بنگلہ دیش کے بنگالی مسلمانوں کو ثقافتی تخلیق اور اپنے مذہب پر بغیر بیرونی مداخلت کے عمل کرنے کیلئے زیادہ کھلا میدان دیا ہے۔ بہتر ہوگا کہ مذہبی اور ثقافتی عوامل اور مفادات کو اکٹھے عمل کرتے ہوئے، اور نازک اوقات میں ایک دوسرے کو تقویت بخشتے ہوئے دیکھا جائے۔ لیکن اگر کوئی شخص مذہبی اور ثقافتی عوامل کو نظر انداز کرتا ہے تو اسے مشرقی بنگال کے ہندوؤں میں تقسیم کی حمایت اور مغربی بنگال کے مسلمانوں میں پاکستان کی حمایت کا جواز پیش کرنا ہوگا۔ ایک بیرونی شخص، جو بنگالیوں کے تشخصات اور معاشروں کو ابھی تک مسلسل تغیر کی حالت میں دیکھتا ہے، وہ امید کر سکتا ہے کہ مسلم اور ہندو مذاہب میں باہمی برداشت کے پہلو پر زور دیا جائے گا اور یہ کہ مغربی بنگال اور بنگلہ دیش میں سب لوگ اس بات کا خیال رکھیں گے کہ طویل عرصے میں ان کے مفادات کا بہترین تحفظ معاشی سیاسی اور ثقافتی معاملات میں بامعنی تعاون سے ہوگا۔

باب13

سلامتی کا فریب: صوبہ جات میں مسلم علیحدگی پسندی کا پس منظر

لانس برینن

شمالی ہندوستان کی جدید تاریخ میں انتہائی پرکشش سوالوں میں سے ایک یہ ہے کہ صوبہ جات متحدہ کے مسلمانوں نے مطالبہ پاکستان کی حمایت کیوں کی، جبکہ یہ بات واضح تھی کہ اگر وہ کامیاب ہوگئے تو انہیں یا تو ہندوؤں کے زیر تسلط ہندوستان میں رہنا ہوگا یا ہجرت کا عذاب بھگتنا ہوگا، حالیہ سالوں میں پال براس اور فرانسس رابنسن نے یوپی میں مسلم علیحدگی پسندگی کے عمومی سوال پر مباحثہ کیا ہے، ایسے موقف اختیار کرتے ہوئے جنہیں براس نے بالترتیب آلاتی، اور اساسی، کے طور پر بیان کیا ہے؛ براس یہ استدلال کرتا ہے کہ مسلمان ہندوؤں کی نسبت زیادہ تیز رفتار شرح سے جدیدیت اختیار کررہے تھے، یہ کہ وہ حکومتی ملازمتوں کا اس سے بڑا حصہ لے رہے تھے جتنا کہ ان کی چودہ فیصد آبادی کا استحقاق بنتا تھا، اور یہ کہ مسلمان سیاستدانوں نے پسماند مسلمانوں کا افسانہ گھڑا تھا۔ اپنی مراعات کا تحفظ کرنے کیلئے اور پھر حکومت میں آنے کے اپنے محرک کیلئے حمایت کو متحرک کرنے کیلئے فرقہ وارانہ طور پر انقسامی علامات کا چناؤ کیا۔ الغرض، آلاتیت پسندانہ موقف سیاستدانوں کی طرف سے، علامت کے چناؤ کے کھیل، کی خودمختاری پر استدلال کرتا ہے، اور پھر ان لوگوں کی طرف سے جنہوں نے نے مسلم لیگ اور اس کے مطالبہ پاکستان کی حمایت کی، علامت کے ردعمل کی اہمیت پر استدلال کرتا ہے، دوسری طرف رابنسن

پہلے تو مسلمانوں کی پسماندگی کے بطور افسانہ سے اختلاف کرتا ہے، خاص طور پر اس کردار کی نسبت سے جس کے بارے میں وہ سمجھتے تھے کہ انہوں نے کئی صوبوں سے ادا کیا ہے، اور دوسرے، وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مسلم سیاسی زعما کے مذہبی اور ثقافتی دعادی نے ان کے افعال کی تشکیل کی۔(1)

یہ مقالہ اس فکر انگیز مباحثہ کے صرف ایک پہلو کا احاطہ کرتا ہے40-1900 کے عرصے کے دوران یو پی کے مسلمان کی حالت کا سوال۔ بڑی حد تک یہ بحث صرف مسلمان ممتاز طبقے سے تعلق رکھتی ہے۔ جو سرکاری ملازمتیں رکھتے تھے، زمینوں کے مالک تھے، اپنے بچوں کو سکول بھیجتے تھے اور صوبے کی سیاسی زندگی میں حصہ لیتے تھے۔ بلاشبہ معاملہ یہ بھی ہے کہ مسلم ممتاز طبقہ بھی کوئی مربوط گروپ نہیں تھا، اور مسلم سیاست جزوی طور پر مسلمانوں کے درمیان ایسے مسائل پر کشمکشوں سے متعلق تھی، جیسا کہ علی گڑھ کالج کا کنٹرول ، مسلم لیگ کی قیادت ، اور مدح صحابہ کی نظم خوانی (2) تاہم یہ بات بھی ٹھیک ہے کہ یو پی کے مسلمان سیاستدان بڑی احتیاط سے اپنے طبقے خاص طور پر طبقے کے ان شعبوں کے جن سے ان کا اپنا تعلق تھا، معاشی تعلیمی، اور سیاسی حالات کی طرف توجہ دیتے تھے۔ زمیندار، پیشہ ور لوگ، اور سرکاری ملازم۔ یعنی مسلم سیاستدان مجموعی طور پر اس بات سے متفق تھے کہ ان کے ساتھ مسلمانوں کے سماجی معاشی تناظرات، یو پی کی سیاست میں ایک اہم عنصر تھے۔ بحث کے اس پہلو سے متعلق براس اور رابنسن کی طرف سے پیش کردہ بہت سی شہادت کا جھکاؤ، انیسویں صدی کے دوسرے نصف اور اس صدی کے پہلے بیس سالوں کی طرف ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ زیر غور دور کو1940 تک پھیلاتے ہوئے، یہ مقالہ مسلم ممتاز طبقے کا خاص معاشی سہارا تھا۔

40-1900 کے دور کے درمیان یو پی کے مسلمانوں کے مقدروں کا سراغ لگاتے ہوئے ایک واضح نمونہ سامنے آتا ہے۔ اس صدی کے آغاز میں ان کی حیثیت مختلف اطراف سے خطرات کی زد میں تھی، لیکن ان اطراف سے1937 تک انہوں نے اپنے مسائل کو تعلیم سرکاری ملازمتوں، زمینداری اور سیاست میں اس مقام تک نشانہ بنایا جہاں انہوں نے صوبے میں اپنی حیثیت کو تقریباً

مستحکم کرلیا۔ تاہم آنے والے ڈھائی سالوں میں، انڈین نیشنل کانگریس کی پنڈت پنت کی حکومت ،رجحانات اور حالات نے اس استحکام کی بنیادوں کیلئے خطرہ پیدا کردیا، اور مسلم اشراف کے اندر ایک ایسی فضا پیدا کردی جو مسلم لیگ اور مسلم علیحدگی پسندی کے نئے ہدف۔ پاکستان، کی اپیلوں کیلئے تاثیر پذیر تھی۔

بیسویں صدی کے پہلے دہاکے میں مسلمانوں کے مسائل

صدی کے موڑ پر، یوپی کے مسلم اشراف کو معاشی حیثیت میں متعدد صدمے برداشت کرنا پڑے۔ یہ صدمے1901-1896 کے لیفٹینینٹ گورنر اور ایک رومن کیتھولک آئرش باشندے سر انتھونی میکڈونل کی طرف سے پہنچائے گئے، جسے یوپی کے زمینداروں خاص طور پر مسلم اشراف میں آئرلینڈ کے غالب زمینداروں اور پروٹسٹنٹوں کے ہندوستانی مماثل نظر آئے (3) سرکاری رسم الخط اور بھرتی کے بارے میں میکڈونل کی پالیسیوں سے پیدا ہونے والے خصوصی مسائل کے ساتھ ساتھ، مسلمان اشراف پہلے ہی تعلیم۔ سرکاری ملازمتوں اور زمینداری کے معاملے میں کمزور حیثیت میں تھے۔

جدول 1

جدید اور روایتی مدارس میں تعلیم 190-1881

(زیر تعلیم طلبا کا فیصد)

ہندو طلبہ			مسلم طلبہ	
سال	سرکاری مدارس	نجی مدارس	سرکاری مدارس	نجی مدارس
1881	82.3	17.7	56.3	43.7
1901	86.3	13.2	60.3	39.7

ذریعہ:۔ ڈائریکٹر آف پبلک انٹرکشن این ڈبلیو پی اور اودھ

1880-1 اور 1900-1 بحوالہ رابنسن: Separatism, P. 39

جدول 1 سے واضح ہے کہ اس وقت مسلمان اس جدید تعلیم تک جو سرکاری سکولوں میں دی

جاتی تھی اور سرکاری ملازمتوں میں لے جاتی تھی، جو اس روایتی تعلیم سے مختلف تھی جو کلاسیکی مشرقی زبانوں اور مذاہب میں نجی سکولوں مین دی جاتی تھی۔ رسائی اور شرکت کے حوالے سے ہندوؤں سے پیچھے تھے۔(4)

اگر چہ کل آبادی میں مسلمانوں کا، ہندوؤں کی نسبت ایک زیادہ بڑا تناسب خواندہ تھا۔ لیکن شہروں میں خواندگی اور خصوصاً انگریزی خواندگی کے معاملے میں جنس ذکور کے ہندوؤں کو جنس ذکور کے مسلمانوں پر خاصی برتری حاصل تھی۔ کیونکہ یہ گروپ اور یہ مہارتیں وہ تھیں جو سرکاری ملازمتوں میں استعمال ہوتی تھیں۔ لہذا ایک جدت پذیر معاشرے میں مسلم اشراف کیلئے اس کے نتیجے واضح ہیں۔ میکڈونل کے اس اقدام نے جس سے دیوناگری رسم الخط کو سرکاری عدالتی خط و کتابت میں استعمال کرنے کی اجازت دے دی گئی، اور یہ تقاضا کیا گیا کہ تمام نئی تقرری والے لوگوں کو دیوناگری اور فارسی دونوں رسم الخط پڑھنے کا اہل ہونا چاہئے، مسلم ملازمت والے خاندان کیلئے مسائل میں ایک نئی جہت کا اضافہ کردیا۔(5) یہ ان کی خوش قسمتی تھی کہ ان پالیسیوں کو عملاً اس سختی کے ساتھ نافذ نہیں کیا گیا جو میکڈونل کی خواہش تھی۔

علی گڑھ میں مسلم اینگلو اورینٹل کالج قائم کرکے، یونیورسٹی کی سطح پر مسلمانوں کے تعلیمی مسائل کو حل کرنے کی کوشش بھی ایک مشکل صورت حال میں آ گئی تھی۔ کالج میں داخلہ جو 1895 میں 595 تھا جولائی 1899 میں گھٹ کر 189 رہ گیا تھا؛ مالی معاملات گڑبڑ تھے؛ کچھ سرپرستوں نے اپنے عطیات معطل کردیئے تھے؛ اور کالج بری طرح سے مقروض تھا۔(6) کالج کو ان مسائل سے باہر نکالنے سے منسلک تحریک، یوپی میں مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ میں ایک اہم عنصر بن گئی، لیکن صدی کے موڑ پر یوپی کے مسلمانوں کی تعلیمی حالت مایوس کن تھی۔

1911 اور 1921 کی مردم شماری کے اعداد و شمار کو استعمال کرتے ہوئے براس یہ ثابت کرتا ہے کہ سرکاری ملازمتوں اور آزاد پیشوں میں مسلمانوں کی ٹھیک ٹھاک نمائندگی تھی۔ وہ پولیس میں ہندوؤں سے زیادہ تعداد میں تھے اور یہ کہ ان میں سے 26 فیصد زمیندار تھے(7) ایک نوکر شاہی ریاست میں پبلک سروس میں ملازمت خاص طور پر اہم تھی، جیسا کہ شفاعت احمد خان، جو مسلم مفادات کے ایک ترجمان تھے، نے 1929 میں وضاحت کی:

'ہندوستان میں انتظامیہ محض روٹی پانی کا سوال نہیں ہے۔ بلکہ یہ قوت کا سوال ہے؛ مواقع

کا اور خدمت کا ایک تحصیلدار یا ایک ڈپٹی کلکٹر ایک ایسا اثر ورسوخ رکھتا ہے، جو اس تنخواہ کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں رکھتا جو وہ وصول کرتا ہے۔(8)

انتظامی ملازمتیں، وسیع طور پر تین حصوں میں منقسم تھیں۔ اعلیٰ ملازمتیں انڈین سول سروس (آئی سی ایس) کے اندر آل انڈیا کیڈروں پر مشتمل سب سے اوپر تھیں، انتظامی اور عدالتی، جس میں ڈپٹی کلکٹر اور ماتحت جج شامل تھے۔ ان کے بعد ماتحت ملازمتیں تھیں۔

یوپی کی انتظامیہ میں فرقہ وارانہ نمائندگی کی تفاصیل اگرچہ نامکمل ہیں، لیکن 1886-1939 کے عرصے کے دوران کچھ موازنے کرنا ممکن ہے۔ آل انڈیا کیڈروں کی ترکیب کی تصدیق ابتدائی انڈیا آفس لسٹس کو استعمال کر کے کی جاسکتی ہے، جو یوپی پی سی ایس کے بالائی درجوں کے بارے میں بھی معلومات دے سکتی ہیں، لیکن کم تر تنخواہ والے حلقوں کو نظر انداز کرتی ہیں۔ تاہم کچھ ذرائع ایسے ہیں جو موخر الذکر بھی فراہم کرتے ہیں، کم از کم جزوی طور پر پبلک سروس میں 1886 اور 1913 کے رائل کمشنوں کی رپورٹیں؛ وہ میمورنڈم جو شفاعت احمد خان نے 1928 میں سائمن کمشن کو پیش کی۔ ایک تجزیہ جو پنڈت پنت نے جنوری 1939 میں پریس کنسلٹیٹو کمیٹی کے فائدے کیلئے تیار کیا(9) آخری دو ذرائع ماتحت ملازمتوں کے بارے میں تفاصیل بھی اپنے اندر رکھتے ہیں، لیکن پہلے والے تخمینوں کیلئے انحصار دہ سالہ مردم شماری کی رپورٹوں پر کرنا پڑے گا۔

پہلے وسیع تصویر کو لیتے ہیں۔ 1911 کی مردم شماری یہ ظاہر کرتی ہے کہ ریاست کی ملازمت میں شامل کل 123,022 افراد میں سے 53.0 فیصد ہندو اور 41.94 فیصد مسلمان تھے، اور 85623 پولیس والوں میں سے 44.71 فیصد ہندو تھے اور 50.33 فیصد مسلمان تھے(10) جیسا کہ براس استدلال کرتا ہے، مسلمان واضح طور پر کل سرکاری ملازمتوں کا خاصا غیر متناسب حصہ رکھتے تھے، اور خاص طور پر ماتحت ملازمتوں کی نچلی سطحوں پر جہاں تعداد مرتکز تھی۔ اس بات کا امکان محسوس ہوتا ہے کہ یہ چیز کم از کم جزوی طور پر۔ ان مسلمان ساتھیوں کی سرپرستی کا نتیجہ ہو جو انتظامی سیڑھی میں زیادہ اوپر تھی۔(11)

صوبائی سول سروس میں مسلمانوں کا تناسب ان کی آبادی کے تناسب سے دگنا سے زیادہ تھا۔ ہندوستان میں پبلک سروس پر 1913 میں رائل کمشن کو دیئے گئے اعداد شمار یہ ظاہر کرتے ہیں

کہ مسلمان یوپی میں ہندوؤں کے 60 فیصد کے مقابلے میں 37.4 فیصد تقرریاں رکھتے تھے۔لیکن یہ واضح ہے کہ مسلمان عدالتی میدان میں بہت زیادہ نمایاں نہ تھے، جو ماتحت ججوں کا صرف 19.6 فیصد اور 25.5 فیصد منصف مہیا کرتے تھے۔(12) علاوہ ازیں یہ حصہ کم ہوتا جارہا تھا کیونکہ 1886 میں مسلمانوں کے پاس ماتحت ججوں اور منصفوں کی کل نشستوں کا 46 فیصد تھا۔(13) انتظامی شاخ میں 1913 میں مسلمان 41.3 فیصد نشستوں پر براجمان تھے جس کے مقابلے میں 48.6 فیصد ہندوؤں کے پاس تھیں۔(14) تاہم اس وسیع اعدادوشمار میں، اس بات میں کچھ ٹیڑھ تھا کہ جہاں چار بالاتر درجات میں مسلمانوں کے پاس 37.9 فیصد مناصب تھے اور ہندوؤں کے پاس 41.3 فیصد، وہیں اس درجے میں جو 400 روپیہ فی ماہ تنخواہ کے متقابل تھے (اوران لوگوں کی نمائندگی کرتے تھے جو سر میکڈونل کی لیفٹیننٹ گورنرشپ کے دوران بھرتی ہوئے تھے) مسلمان گریڈ کے 30.8 فیصد پر اور ہندو 61.5 فیصد پر مشتمل تھے۔میکڈونل کے چھوڑنے کے بعد مسلمانوں کی بھرتی زیادہ ہوکر تقریباً ہندوؤں کے برابر ہوگئی۔

1911 میں ہندوستانیوں نے یوپی کی انتظامیہ کے بالاتر سطوح تک کسی بڑے درجے تک نفوذ نہیں کیا تھا۔ان درجوں پر سترہ ہندوستانی تقرریوں میں سے دس ہندو، چھ مسلمان تھے اور ایک پارسی تھا۔لیکن زیادہ اہم بات یہ ہے کہ دس ہندوؤں میں سے چھ اس وجہ سے وہاں تھے کہ انہوں نے آئی سی ایس کا داخلے کا امتحان انگلینڈ میں برطانوی امیدواروں کے ساتھ کھلے مقابلے میں پاس کیا تھا، جبکہ مسلمانوں میں سے صرف ایک امیدوار ایسا کرنے کے قابل ہوا تھا۔ باقی چار مسلمان سیچوٹری سول سروس میں نامزد کئے گئے تھے۔اور باقی ایک جج نچلی عدالتوں سے ترقی پاتا ہوا وہاں تک پہنچا تھا۔(15) یعنی اگرچہ ان کے پاس ہندوستانیوں کے قبضے میں اعلیٰ ملازمتوں کی ایک خاصی تعداد تھی لیکن اس کا دارومدار بجائے داخلے کے امتحان کے متعین کئے جانے والے استحقاق کے نامزدگی پر تھا۔مزید برآں، انڈین ایجوکیشنل سروس اور پبلک ورکس ڈیپارٹمنٹ کے بالائی درجات میں مسلمان ہندوؤں سے بہت زیادہ پیچھے تھے۔(16)

پولیس کے اندر، اس وقت مسلمان بہت نمایاں تھے، جو آفیسر کیڈر کے 49.8 فیصد پر اور عام نفری کے 42.00 فیصد پر مشتمل تھے۔(17) لیکن یہ کسی حد تک گمراہ کن ہے کیونکہ 1911 میں فرسٹ گریڈ کے 78 سپرنٹنڈنٹس اور اسسٹنٹ سپرنٹنڈنٹس میں سے صرف ایک مسلمان تھا۔ باقی

ماندہ برطانوی تھے۔(18) یہ دلیل دی جاسکتی ہے کہ اس مرحلے پر اگرچہ مسلمانوں نے پولیس کو ملازمت کا ایک اہم راستہ پایا، لیکن وہ اس کی ہدایت کاری پر حاوی نہ تھے،

پس عام تصویر ایسی ہے کہ جہاں مسلمان یوپی کی پی سی ایس کی انتظامی شاخ میں کافی تعداد میں تھے، پولیس کے درمیانہ درجات میں تھے، اور ماتحت ملازمتوں میں تھے۔ لیکن عدالتی ملازمتوں میں انہیں کافی انحطاط کا سامنا تھا اور جیسا کہ میکڈونل نے انہیں ظاہر کیا تھا، انتظامی شاخ اور پولیس میں ان کی حیثیت برطانوی رعایت پر منحصر تھی۔ علاوہ ازیں سسٹم کے درمیانہ مدارج میں مسلمانوں کی تعداد میں کمی بیوروکریسی کے نچلے درجات میں بھرتی کیلئے لازمی سرپرستی کو خطرے میں ڈال دیتی تھی۔

سرکاری ملازمت کے مسئلے کی زبردست عوامی حساسیت کے باوجود، بہت سے مسلمانوں نے اپنی آمدنی کے بڑے ذریعے کیلئے زمینوں کی ملکیت پر انحصار کیا۔ زمینوں کی ملکیت کے اعداد و شمار کی تصدیق کرنا مشکل ہے، (19) لیکن 1911 کی مردم شماری میں 175,797 مسلمانوں نے یہ اظہار کیا کہ ان کی آمدنی کا بڑا ذریعہ، زمین کے محاصل سے، ہے: یعنی اس کا مطلب ہے ان لوگوں کی نسبت تین گنا جو اپنی بنیادی آمدنی ریاست کی ملازمتوں سے حاصل کرتے تھے، (20) 1926 میں استعمال کی جانے والی شہادت یہ ظاہر کرتی ہے کہ 342,909 مسلمان 12,450,348 روپے یہ کل مطلوبہ زمینی محاصل کا 17.4 فیصد ادا کرتے تھے۔(21) لیکن زمین سے زیادہ کچھ داؤ پر لگا ہوا تھا۔ جیسا کہ نیل ظاہر کرتا ہے 'زمین حکومت کرنے کیلئے ہے' اور زمین کی ملکیت مقامی سیاسی اثر و رسوخ اور سماجی عزت لاتی ہے۔(22) زمین کا کنٹرول کسی طبقے کی بہبود اور مرتبے کا ایک اہم تعین کار تھا۔

انیسویں صدی کے دوران مسلمان زمینداروں کو مخلوط قسم کے مقدر کا سامنا کرنا پڑا۔ برطانویوں نے اس صوبے کا کنٹرول سلسلے وار اقدامات میں حاصل کیا، جو 1793 میں بنارس سے شروع ہوا اور 1856 میں اودھ پر ختم ہوا۔ ان قبضوں میں بہت سے میں ایک مسلمان طات نے زمینی محاسل پر اشراف میں بطور سرپرستی تقسیم کیے جا سکتے تھے(23) ان قبضوں نے مسلم خاندانوں کے زمین کی ملکیت کے حقوق کو متاثر کیا، اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ تاہم روہیل کھنڈ کے معاملے میں یہ دکھانا ممکن ہے کہ 1805-1774 کے دوران مسلمانوں کے زمین کے کنٹرول کا خاتمہ

ہوتا رہا کم از کم جزوی طور پر علاقے میں برطانویوں کی مداخلت کی وجہ سے، دوسری طرف کچھ مسلمان تحصیلدار اپنے ہندو افقائے کار کی طرح مال کے سسٹم میں اہم منصب سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بڑی بڑی جاگیروں کے مالک بن گئے۔(25) لیکن جب 1840 کی دہائی میں برطانوی، محاصل معاف زمینوں کے عطیات (معافی) کے خلاف اس بنیاد پر حرکت میں آئے کہ وہ اس رعایت کیلئے اس سے متاچر ہوئے (26) اس طرح 1958 کے بعد ان علاقوں میں جہاں مسلمان 1857 کی بغاوت میں غالب رہے تھے، انہیں زمینوں کی ضبطی سے بہت بھاری نقصانات اٹھانا پڑے۔ تاہم 1869 سے 1891 تک کے عرصے کے دوران کے زمینی محاصل کے تصفیوں کے دوسرے سلسلے تک ایسا نہ ہوسکا کہ ذاتوں اور قومیتوں کی زمینوں کی ملکیتوں کے معقول طور پر صحیح تخمینے لگائے جاتے۔ 1947 تک کے عرصے کے دوران، یوپی کے 45 میدانی اضلاع میں سے زیادہ تر کیلئے دو مزید آبادکاریاں ہوئیں۔

مسلمانوں کی زمینوں کی ملکیتوں میں تبدیلیوں کے بارے میں معلومات آبادکاریوں کی رپورٹوں، ضلعی گزیٹیروں کیلئے جمع کئے جانے والے اعداد شمار، اور 1926 میں یوپی لیجسلیٹو کونسل میں، اضلاع اور قومیت کی طرف سے محصولات کی ادائیگیوں کے بارے میں پوچھے گئے سوال کے جواب سے حاصل کی گئیں (27) ایسے نامکمل ذرائع کو استعمال کرنے میں متعدد مسائل درپیش ہوتے ہیں پہلا یہ ہے کہ آبادکاریوں کیلئے ہر سیٹ کیلئے سالوں کا ایک وسیع دائرہ ہے یعنی 1868-91، 1892-1915، 1916-44؛ دوسرا یہ کہ اودھ کی ابتدائی اابادکاریوں میں گاؤں کے صرف مسلم فیصد کو شمار کیا گیا؛ اور تیسرا یہ ہے کہ کچھ اضلاع خاص طور پر غریب تر اضلاع، کی 1916 کے بعد دوبارہ آبادکاری نہیں کی گئی۔ 1926 کا کونسل کا جواب مفید ہے، پہلے مسئلے کیلئے، ایک سال کیلئے اعداد وشمار مہیا کرنے میں، اور تیسرے مسئلے کیلئے، بیس اور تیس دہائیوں میں، بغیر آبادکاری والے اضلاع میں مسلمانوں کے زمینی املاک مین حصے کے تخمینوں کیلئے (خواہ وہ کتنے ہی سرسری کیوں نہ ہوں) بنیاد مہیا کرتے ہیں۔

مسلم املاک اراضی کی حدود میں بہت زیادہ تنوع تھا، جو بارہ بنکی میں زمین

کے45.5فیصد سے لے کر جھانسی میں1.00فیصد تک کو محیط تھا۔ یہ میرٹھ روہیل کھنڈ اور لکھنو ڈویژنوں میں مرتکز تھی۔اور الہ آباد کے قریب بھی ایک چھوٹا سا ارتکاز تھا۔1926 میں مسلم مالکان زمین کی تعداد اور ہر ضلع میں مسلمانوں کی طرف سے ادا کئے جانے والے محاصل کے ظاہر کردہ اعداد وشمار کو استعمال کرتے ہوئے ہر ضلع میں مسلمانوں کی طرف سے ادا کردہ اوسط محاصل کا حساب کتاب کرنا ممکن ہے۔صوبے کے انتہائی مغرب میں چند اضلاع کے علاوہ، دولتمند مسلمان مالکان زمین کا بلند تناسب اودھ اور مشرقی یوپی میں تھا۔مغربی یوپی کے مسلمان زمینداروں کی طرف سے ادا کئے جانے والے اوسط محاصل بہت کم تھے۔دوسری اور تیسری باقاعدہ آبادکاریوں (1838-9 تا 1892-1915) کے درمیان مسلم املاک اراضی کے علاقے میں تبدیلیوں میں بھی خاصا تنوع رہا۔ان کے پاس صوبے کے دو تہائی سے زیادہ اضلاع میں زمین کا کم حصہ تھا۔کمی کا پیمانہ سلطان پور میں38فیصد سے لے کر بارہ بنکی میں1فیصد تک متنوع تھا۔دوسری طرف پرتاب گڑھ میں انہوں نے اپنے زمین کے حصے کو24فیصد کے حساب سے بہتر بنا لیا تھا۔تاہم عمومی تصویر انحطاط کی ہے، فی ضلع3فیصد اوسط کمی کے ساتھ۔زمین کے نقصانات کی حد کو ناپنا اس وجہ سے زیادہ مشکل ہے کیونکہ تمام اضلاع میں ہندوؤں کے حاصلات، کم از کم جزوی طور پر نئے علاقوں کی کاشت کی وجہ سے تھے۔تاہم یہ چیز پھر بھی ضلع میں ہندو قومیت کی مقابلتاً مضبوط ہوتی ہوئی معاشی حیثیت کو ظاہر کرتی ہے۔(28)

مسلم زمینداروں نے اپنے ہندو ساتھیوں کے ساتھ مل کر اس وقت دو متعلقہ مسائل کا مقابلہ کیا۔؛افراط زر اور کرایہ داری کی قانون سازی جو ان کے مزارعین کو تحفظ دینے کی کوشش کرتی تھی۔1870 کی دہائی سے ہندوستان میں اجناس کی قیمتیں تیزی سے بڑھیں۔ان کا رجحان محصولات کو پیچھے چھوڑ جانے کا تھا(29) وہ مزارعین جو مقرر شدہ نقد محصول ادا کرتے تھے اور جنہیں اپنی مرضی سے نہیں نکالا جا سکتا تھا، وہ اپنی ضروریات سے زائد کسی بھی پیداوار سے بہت سا منافع کما رہے تھے۔اگر وہ قرضخواہوں اور ان کی قسم سے دوسرے لوگوں کے ہاتھوں سے بچ پاتے تو۔(30) زمیندار، جہاں بھی کر سکتے تھے، مزارعت کے معاہدے کی تجدید کرنے کے بدلے میں اپنے مزارعین سے جبراً تحائف (نذرانے) بٹورتے تھے یا انہیں مفت محنت (بیگار) کیلئے استعمال کرتے تھے۔تاہم انیسویں صدی کے دوسرے نصف کے دوران، کچھ مزارعین کیلئے اپنی پیداوار

کی بڑھتی ہوئی قیمت کو برقرار رکھنا ممکن تھا۔ یہ قبضے اور مزارعت کے سسٹم کا ایک عمل تھا، جو شمال مغربی اضلاع میں 1859ء کے بنگال ایکٹ x کے بعد ارتقا پذیر ہوتا تھا نہ کہ اودھ پر۔ لہذا سابقہ قانون میں زمین کا 35.9 فی صد حصہ قابض مزارعین اور ان جیسے لوگوں کے قبضے میں تھا، جبکہ اودھ میں صرف 5.6 فیصد زمین اس کے مترادف شرائط پر تھی۔ اودھ کے زمیندار اپنے لگان کو قیمتوں کے چڑھاؤ کے مطابق رکھنے کی بہت بہتر پوزیشن میں تھے۔(31) 1901ء کے آگرہ ٹیننسی ایکٹ نے غلے کے محصولات کے نقل وحمل پر پابندیاں ہٹا کر اودھ سے باہر مزارعین کے ہاتھ کو مزید مضبوط کیا۔

زمینداروں اور مزارعین دونوں پر دباؤ نے ان دونوں طبقات کے درمیان شدید مخالفت کو ہوا دی اور یکمشت ادائیگی اور قبضے کی بنا پر حق ملکیت کے مسئلے پر مستقل کشمکش پیدا کر دی۔ ایک زمیندار نے ایک اخبار کو خط لکھا جس میں اس نے مذمت کی، ۔۔۔۔ مزارعین کو قبضے کی بنا پر حق ملکیت دینے کی، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مزارعین، جونہی ایسے حقوق حاصل کر لیتے ہیں، اپنی زمین کی حالت سے لاتعلق ہو جاتے ہیں، اور وہ اکثر اوقات اس سے زیادہ شرح پر جتنی وہ خود زمیندار کو ادا کرتے ہیں اسے آگے لگان پر دے دیتے ہیں۔(32)

وہ مسلمان زمیندار جو اپنے معاش کیلئے لگان پر گزارہ کرتے تھے نہ کہ ساہوکاروں اور شکر پیدا کرنے والے زمینداروں کی طرح اپنے مزارعین کے قرضوں کو کنٹرول کرنے پر اپنے مزارعین کی طرف سے خاص طور پر دباؤ کی زد میں تھے۔

ان مسائل میں، جن میں مسلمان زمیندار اپنے کچھ ہندو جوڑی داروں کے ساتھ شراکت دار تھے، ایک اور مسئلے کا اضافہ ہوا، جو بڑی حد تک اکیلا ان کا تھا۔ یہ مسئلہ مسلمانوں کے وراثت کے پیچیدہ قوانین کے تحت متوفیوں کی جائدادوں کے خود کار تقسیم کا تھا۔(33) ساتھ ہی ساتھ املاک کی تعداد میں اضافے کے نتیجے میں پیدا ہونے والی، پیداواری صلاحیت میں کمی کے امکان کے تحت، اخراجات کی سطحوں میں مناسب ترمیم کی اکثر مزاحمت کی جاتی تھی۔(34) ان خاندانوں میں جہاں بیٹے سرکاری ملازمت یا تجارت میں اپنا مستقبل محفوظ کرنے کے قابل نہیں ہوتے تھے، وہاں جائداد کی تقسیم خاصا معاشی دباؤ پیدا کرتی تھی۔ ان صورتوں میں یہ دباؤ کئی گنا ہو جاتا تھا جہاں نوجوان لوگ فضول خرچی کی زندگی بسر کرتے تھے، اور اپنی جائداد کا حصہ وراثت میں حاصل کرنے سے پہلے ہی قرضوں میں الجھ جاتے تھے۔(35) لہذا یہ بات حیران کن نہیں ہے کہ

یو پی کے بہت سے اضلاع میں مسلمانوں کا زمین کا حصہ کم ہوتا جا رہا تھا۔
بیسویں صدی کی پہلی دہائی میں یو پی کے مسلم اشراف کو درپیش مسائل حوصلہ شکن تھے۔ معاشی طور پر وہ کمزور تھے، ان تین بنیادی پیشوں میں سے جن پر وہ بھروسہ کرتے تھے۔ صوبائی سول سروس میں انتظامی مناصب، پولیس فورس میں درمیانے درجے کے مناصب اور زمینداری۔ پہلے دو ضرر پذیر تھے، اور موخر الذکر (اودھ سے باہر) انحطاط پذیر قدر کا حامل تھا۔ وہ جدید تعلیم مین اسی شرح سے حصہ نہیں لے رہے تھے، جس سے کہ ہندو لے رہے تھے، اور ان کی مادری زبان اردو پر، جو شیلے ہندوؤں کی طرف سے، بطور ایک واحد سرکاری مقامی زبان کے کردار کے حملے کئے جا رہے تھے۔ علاوہ ازیں سیاسی قوت کے ہندوستانیوں تک پھیلاؤ کیلئے بھی دباؤ موجود تھے۔ اور بطور ایک اقلیت کے وہ محسوس کرتے تھے کہ انہیں جمہوری نظام میں بہت کم مواقع ملیں گے۔ 1893 میں شروع کئے جانے والے محدود انتخابی نظام نے کسی مسلمان کو یو پی کی لیجسلیٹو کونسل میں منتخب ہوتے نہیں دیکھا۔

مسلم ردّعمل

1930 کی دہائی کے اوائل تک یو پی کے مسلم اشراف نے ان تمام مسائل کے سلسلے میں جن کا انہیں صدی کے آغاز میں سامنا تھا، اپنی پوزیشن کو مضبوط بنا لیا تھا۔ وہ ترکیب سازی جس سے جداگانہ انتخابات کی سیاسی فتوح کی تکمیل کی گئی، جانے پہچانے ہیں اور مجالس قانون ساز اور میونسپل بورڈوں میں پاسنگی کے کردار خوب جانے پہچانے۔ (36) لیکن دوسرے ردعمل جن میں بعض خاندان کی سطح پر تھے کی تحریری دستاویزات نہیں ہیں۔ ان کوششوں نے، خاص طور پر سیاسی اثر اور ملازمتوں میں مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ کیلئے کی جانے والی کوششوں نے، فرقہ ورانہ مخالفت پیدا کی، جن کو مزید ہوا، شدھی اور تبلیغ کی تحریکوں اور فسادات کے خون خرابے، اور ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے پروپیگنڈے کی سرگرمیوں سے ملی۔ (37) لیکن ان فرقہ وارانہ کشیدگیوں کے باوجود اس وقت مسلمانوں کی علیحدگی پسندی، کا تعلق، متحدہ ہندوستان کے اندر ان کی حیثیت کو بہتر بنانے سے تھا۔
مسلم تعلیم نے خاصی ترقی کی۔ علی گڑھ ایم۔ اے۔ او کالج 1920 میں علیحدہ یونیورسٹی بن

گیا، اگر چہ یہ بھی حکومت کے کنٹرول سے اتنا آزاد نہ تھا جتنا کہ بعض مسلمان رہنماؤں کی خواہش تھی۔(38) لیکن اس سے زیادہ اہمیت کی حامل وہ کوششیں تھیں، جو بڑی تعداد میں مسلمان طلبا کو جدید تعلیم دینے کیلئے کی گئیں، خواہ پرائمری سکولوں میں (جنہیں مخلوط سکولوں کے طور پر جانا جاتا تھا) جو ڈسٹرکٹ یا میونسپل بورڈوں کی طرف سے چلائے جاتے تھے، یا مکاتب یا اسلامیہ سکولوں میں جو مقامی مسلمان طبقات کی طرف سے مقامی عطیات کی مدد سے چلائے جاتے تھے۔ جیسا کہ جدول 2 ظاہر کرتی ہے، اس حد میں جس میں مسلمان اپنے بچوں کو سرکاری طور پر قائم اور اس کی امداد سے چلنے والے سکولوں میں بھیجتے تھے۔ بہت زیادہ بہتری آ گئی تھی۔ تاہم مسلمان سیاستدان اب بھی یہ دعویٰ کرتے تھے کہ، ہندوؤں کے زیر تسلط لوکل بورڈوں کی طرف سے مسلمانوں کے بچوں کیلئے کافی کچھ نہیں کیا جا رہا، خاص طور پر مسلمان اساتذہ کی تقرریوں، اردو کے استعمال، اور مخلوط سکولوں، مذہبی تعلیم کے حوالے سے۔(39)

جدول 2

1901-35 تک جدید اور روایتی سکولوں میں تعلیم

(شرکت کرنے والے طلبا کا فیصد)

سال	ہندو طلبا		مسلم طلبہ		
	سرکاری/منظور شدہ سکول	نجی سکول	سرکاری/منظور شدہ سکول	نجی سکول	
1901	86.8	13.2	60.3	39.7	
1902	96.2	3.8	83.5	16.5	
1928/29	97.0	3.0	89.3	10.7	
1934/35	97.05	2.5	89.8	10.2	

ذریعہ: رابنس کی کتاب Separatism صفحہ 39 اور یونائیٹڈ پراونسز آف آگرہ اینڈ اودھ، Education Dept. General Report on Public Instruction in the United Provinces of Agra and Oudh, 1828/29 and 1934/35 سے ترتیب دیا گیا۔

مسلمانوں نے آئی سی ایس کی بھرتی میں تقریباً ایک متعین حصہ حاصل کر لیا تھا، کیونکہ

اگرچہ بہت سے مسلمان امیدوار اپنے ہندو مقابلہ کاروں کے برابر گریڈ حاصل نہیں کر سکتے تھے، لیکن انہیں خالی جگہوں کے ایک معین تناسب تک نامزد کیا جاتا تھا۔(40) یو پی پی سی ایس میں 1920 کی دہائی کے اوائل سے زیادہ تر کیڈروں مین انتظامات کی تفاصیل طے کی گئیں، اور اگرچہ وہ ابھی تک عدالتی شعبے میں پیچھے تھے، لیکن ان کے پاس انتظامی شعبے میں نسبتاً رعایت یافتہ پوزیشن تھی۔(41) مزید برآں انہوں نے یو پی کمیٹی کے سٹیچوٹری کمیٹی کے ساتھ معاہدہ حاصل کر لیا تھا، کہ مسلمانوں کے پاس مستقبل کے آئین کے تحت ملازمتوں میں فیاضانہ حصہ دیا جائے؛ اور وہ کمیتی جس میں ہندو ارکان شامل تھے) نے اتفاق کیا کہ؛۔

اس بات کو محسوس کرتے ہوئے کہ تمام ملازمتوں میں ایک متعین فرقہ وارانہ تناسب کو قائم رکھنا ناقابل عمل ہے، ہم اتفاق کرتے ہیں کہ جہاں تک ممکن ہوا، سرکاری ملازمتوں کی تقرریوں میں ایک تہائی تقرریاں مسلمانوں کو دی جائیں گی۔(42)

یو پی کے مسلم اشراف کی معاشی حیثیت کا دوسرا بڑا جز زمین کا کنٹرول تھا۔ صدی کی پہلی دہائی سے لے کر1940 کی دہائی تک ان کی حیثیت میں تبدیلیوں کا کوئی چارٹ بنانا مشکل ہے، کیونکہ سالوں کا ایک بڑا دائرہ ہے جس کے دوران پیمائشیں حاصل کی گئی ہیں اور کیونکہ بعض اضلاع اس عرصے کے دوران آباد نہیں تھے۔1916-47 اور1892-1916 کے درمیانی عرصے کے خاتمے پر مسلمان زمین کے کم تر حصے پر قابض تھے اور یہ کہ جب اس کا موازنہ سابقہ دور سے کیا جائے تو ان اضلاع کی تعداد زیادہ تھی جن میں انہوں نے اپنے زمین کے حصے کو برقرار نہیں رکھا تھا۔ لیکن کم تر اضلاع ایسے تھے (سات کے مقابلے میں تین) جن میں ان کا حصہ20 فیصد تک یا اس سے زیادہ کم ہوا تھا۔ اور ان میں سے صرف علی گڑھ میں ہی ایکڑوں کی شکل میں خاص طور پر بہت نمایاں نقصان ہوا تھا، جو ضلع کے تقریباً5 فیصد کی نمائندگی کرتا تھا(43) اس کی عکاسی، مسلم حصے کی فی ضلع کل زمین کی اوسط کمی کیلئے اعداد و شمار میں ہوئی ہے جو کہ تین فیصد سے گر کر1.8 فی صد ہو گئی تھی۔ علاوہ ازیں اضلاع میں ان مقامات میں بھی تبدیلی آئی تھی جہاں مسلمانوں کے زمین کے حصے میں ٹھوس کمی واقع ہوئی تھی۔ یو پی کے مغربی اضلاع میں پہلے کی نسبت کمی کی شرح کم تر تھی۔ جبکہ اودھ میں مسلمانوں کی زمینی املاک کی مخالف سمت میں بہت زیادہ منتقلی تھی اس طرح کہ صرف دو اضلاع ایسے تھے جن میں کچھ اضافہ ہوا تھا۔ بخلاف ان دس اضلاع کے جن میں مسلمانوں کا حصہ کم ہوا

تھا۔ یہ پیشرفتیں یہ اشارہ کرتی ہیں کہ قرض اور زمین کے نقصان میں پھسلنے کی مزاحمت کرنے کیلئے خاص طور پر اودھ سے باہر کچھ اقدامات کیے جا رہے تھے۔ تعلیم میں جدیدیت، اور کچھ سرکاری محکموں میں ملازمتوں کے حصے کی ضمانت کے نتیجے میں کچھ مسلمان خاندانوں کی حیثیت میں بہتری نے اس عمل میں کوئی حصہ ادا کیا ہوگا۔ کساد بازی کے دوران جب زمیندار اپنی SIR(Special Investment Region) کی زمین کو وسعت دے رہے تھے، اور بہت سے قابض مزارعین کو نکال باہر کر رہے تھے، زرعی کشمکش کے نتائج نے بھی کچھ مسلمان مالکان زمین کے مفادات کو تحفظ دیا ہو گا۔(44) تاہم قرضوں میں پھنسے ہوئے زمینداروں کیلئے کساد بازی خاص طور پر تباہ کن حالات کا سبب بنی، کیونکہ اب نہ صرف قرضوں کی واپسی زیادہ مشکل ہوگئی تھی، بلکہ زمینوں کی قیمتیں بھی 1920 کی دہائی کے اواخر کی سطوح سے کم ہوگئی تھیں۔ حکومت نے، زمینداروں کے غلبے والی مجلس قانون ساز سے حوصلہ پا کر، یو پی کے1934 کے اینکمبر ڈ اسٹیٹس ایکٹ کے ساتھ مداخلت کی۔ جس نے بعض حالات میں قرضداروں کی طرف سے ادا کئے جانے والے سود کی شرح کو4.25 فیصد تک کم کر دیا، اور قرض داروں کی زمین اور عمارت کو بڑی حد تک محفوظ کر دیا۔ اور جب انہیں بیچنے کی نوبت آئی تو ان کی قیمت کساد بازاری سے پہلے والے نرخ پر لگائی گئی۔(45) یہ شرائط زمینداروں کے لئے خاس طور پر ساز گار تھیں۔ لہذا کساد بازاری نے، جہاں کچھ زمیندارں کی مشکلات میں اضافہ کیا وہیں اس نے دوسروں کو قابض مزارعین کو نکالنے کا موقع بھی فراہم کیا، اور بلکہ جہاں زمیندار دیوالیہ پن پر مجبور ہو گئے، تو انہیں ایک حد تک تحفظ بھی فراہم کیا۔

مسلمانوں نے اپنی زمینوں کو قانونی ذرائع سے بھی تحفظ دیا، کچھ امیر زمینداروں نے (ہندوؤں اور مسلمانوں نے) آگرا اسٹیٹ ایکٹ1920 کے تحت اپنی زمینوں کا حتمی ہبہ کر دیا۔(46) لیکن جائیدادوں کو تقسیم سے محفوظ رکھنے کا سب سے پسندیدہ طریقہ خاندانی وقف یا وقف علی الاولاد تھا۔ بلاشبہ خاندانی اوقاف کے پیچھے موجود کہانی ان بعض نکات کی وضاحت کرتی ہے، جو میں بیسویں صدی کی پہلی دہائی میں محسوس کی جانے والی مسلمانوں کی مشکلات کے خلاف ردعمل کے بارے میں اٹھاتا رہا ہوں۔ اور اس ادراک میں مذہب کے مقام کے بارے میں۔

1894 میں پریوی کونسل کی جوڈیشل کمیٹی نے یہ قرار دیا کہ (فیملی ٹرسٹ) خاندانی اوقاف مسلم قانون کے خلاف ہیں۔ اس چیز نے وسیع پیمانے پر مسلمانوں کی پریشانی کو ہوا دی۔ ان کے

دلائل دو گونہ تھے؛۔اول یہ کہ یہ حکم ایک روایتی مسلم رواج پر غیر مسلموں کی طرف سے ناجائز حملہ تھا۔اور دوم یہ کہ ان اوقاف کو توڑنے سے جو پہلے سے موجود تھے۔اور بنگال میں یہ بات خاص طور پر موجود تھی۔ بہت سے اہم مسلمان خاندان تباہ ہو جائیں گے۔انہوں نے یہ دلیل دی کہ اسلامی قانون کا یہ ایک اہم عنصر ہے کہ اپنی جائیداد کو خدا کیلئے وقف کر کے ایک مسلمان کو دینی ثواب حاصل کرنا چاہئے۔اور اس طرح مستقبل میں اس کی ملکیت کی منتقلی سے بچانا چاہئے اس جائیداد سے حاصل ہونے والے منافع کو معطی اور/یا اس کے خاندان کی دیکھ بھال کے حوالے کی جاسکتی ہے اور اس کی وفات پر اس کے خاندان اور وارثین کو اس طرح کہ اس کا انتظام وانصرام ایک متوالی کرے یہاں تک خاندان کا سلسلہ ختم ہو جائے۔اس وقت جائیداد ایک خیرات میں تبدیل ہو جائے گی۔1911 میں سترہ سال تک جاری رہنے والی ایک مہم کے بعد آخرکار مسلمانوں نے برطانویوں کو اس بات پر آمادہ کر لیا کہ وہ محمد علی جناح کو ایک نجی بل متعارف کرانے کی اجازت دے دیں، جو کہ گورنر جنرل کی لیجسلیٹو کونسل کا پہلا بل ہونا تھا۔ وسیع پیمانے پر زیادہ تر فرقوں اور دلچسپیوں کے ایک وسیع حلقے کی طرف سے شرکت کے نتیجے میں 1913 میں یہ بل ایک ایکٹ بن گیا،جس نے وقف علی الاولاد کو جائز قرار دے دیا،ایک ایسے ادارے کو جسے مسلمان پہلے ہی جائز سمجھتے تھے۔اس عمل نے جس کے ذریعے اس ایکٹ کو حکومت ہندوستان پر زبردستی ٹھونسا گیا اس بات کا مظاہرہ کیا کہ مسلم قومیت کے اندر مذہبی موضوعات کا سماجی اور معاشی رویے کے ساتھ کتنا گہرا تعامل ہے ایک مسلمان کا طرز عمل اختیار کرنے کا احساس بھی اتنا ہی اہم تھا جتنا کہ معاشی حیثیت کو تحفظ دینے کے قابل ہونا۔(47)

وقف علی الاولاد، خاندان میں زمین (اور دوسری جائیداد) کو محفوظ کرنے کیلئے استعمال کرنے کا ایک ہتھیار تھی۔ یوپی کے مسلمان زمینداروں نے اس کا استعمال کہاں تک کیا؟ سرکاری ذرائع اور انٹرویوز سے یہ واضح ہے کہ یوپی میں مسلمان زمینداروں نے وقف کو،اپنے خاندانوں کو بچانے کیلئے استعمال کیا۔(48) پورے صوبے میں محفوظ کی گئی زمین کی حدود مقرر کرنا قدرے زیادہ مشکل ہے۔

وقف علی الاولاد کے استعمال کی حدود سے متعلق معلومات کے دو ذرائع ہیں،لیکن ان میں سے کوئی بھی کلی طور پر تسلی بخش نہیں ہے۔ یہ دو ذرائع یہ ہیں: آبادکاریوں کی رپورٹوں کا آخری سیٹ

اور اکتوبر 1947ء میں زمینداری ایبالیشن کمیٹی کیلئے جمع شدہ شماریات۔ یہ دونوں سوال کے قدرے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیتے ہیں: آبادکاری کی رپورٹیں، اس میں شامل ایکڑوں کی پیمائش کرتی ہیں، جبکہ زمینداری ایبالشن کمیٹی کے اعداد وشمار زمینی محصولات کی ادائیگیوں کی پیمائش کرتی ہیں۔ علاوہ ازیں آبادکاری کی رپورٹیں واقف وقف علی الاولاد کو رپورٹ کرنے میں نامکمل ہیں۔ آٹھ اضلاع 1913ء کے بعد آباد نہیں تھے۔ لہذا یہ ممکن ہی نہ تھا کہ ان اضلاع سے متعلق وقف پر کوئی اعداد وشمار حاصل کیے جاتے۔ یہ بھی ممکن نظر آتا ہے کہ 1920 کی دہائی تک سیٹلمنٹ آفسروں کی حوصلہ افزائی ہی نہیں کی گئی کہ وہ وقف زمینوں کی حدود کی نشاندہی کرتے۔ لہذا پانچ اضلاع کی آبادکاری اعداد وشمار کے ظاہر ہونے سے پہلے ہوگئی۔ باقیماندہ آبادکاری کی رپورٹوں میں، کبھی کبھار ایک اور مشکل بھی ظاہر ہوتی ہے جبکہ وقف زمین کے طور پر نامزد کی جانے والی زمین میں ہندو اور مسلمان دونوں کے نجی اور سرکاری ٹرسٹ شامل ہوتے ہیں۔ ان حالات میں متن بعض اوقات وقف علی الاولاد کی حد کی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن کچھ اعداد وشمار، ضلع میں مسلم زمینی املاک کے تناسب پر مبنی تخمینے ہی رہتے ہیں، اور مندروں اور سکولوں کو دیئے جانے والے عطیات کے بارے میں مہیا معلومات کسی اور جگہ ہوتی ہیں، زمینداری ایبالیشن کمیٹی کی رپوٹ کی شماریات کی جلد میں دی ہوئی نجی ٹرسٹوں کے اعداد وشمار پورے صوبے کا احاطہ کرتے ہیں۔ لیکن یہ مسلم اور ہندو ٹرسٹس میں امتیاز نہیں کرتے۔ ایک مزید پیچیدگی یہ بھی ہے کہ ٹرسٹوں کے نجی اور سرکاری اجزا میں امتیاز کرنا ناممکن نہیں ہے، جن میں نجی اور سرکاری (یعنی خیراتی) دونوں شامل ہیں۔ جو مسلمانوں کے اندر ایک عام رواج ہے۔ آبادکاری کی رپورٹ مسلم وقف علی الاولاد کی تخصیص کرتی ہے، اور یہ 1940 کی دہائی کی آبادکاری سے پیدا ہوئی، دی ہوئی رقم، زمینداری ایبالیشن کمیٹی کے اعداد وشمار سے موازنہ کرنے کے بعد استعمال کی گئی ہے۔ جہاں کوئی آبادکاری رپورٹ نہیں ہے جیسا کہ نصف معاملات میں ہے، وہاں زمینداری ایبالیشن کمیٹی کے اعداد وشمار پر مبنی ایک قریبی اندازہ لگایا گیا ہے جہاں یہ واضح ہے کہ مسلم قومیت، نجی ٹرسٹوں کی بڑی استعمال کنندہ تھی، جیسا کہ الہ آباد ڈویژن میں، وہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ نجی ٹرسٹوں کا دوتہائی وقف علی الاولاد تھا، جہاں اس قسم کی کوئی شہادت نہیں ہے، تو وہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ نجی ٹرسٹوں کا نصف مسلم ہاتھوں میں تھا۔ اس حساب کتاب کے نتیجے میں ابھرنے والے اعداد وشمار نجی مسلم ٹرسٹوں کی حد کا کم اندازہ لگاتے ہیں

کیونکہ مخلوط ٹرسٹوں کو خارج کر دیا گیا ہے، اور زمینداری اپیالیشن کمیٹی کے وقف اور ٹرسٹوں پر سوالات سے، اور رپورٹ میں اس مسئلے پر بحث سے یہ واضح ہے کہ وقف علی الا ولاد زیر بحث بنیادی سوال تھا۔(50) علاوہ ازیں، مسلمانوں کے ہاتھوں ٹرسٹوں کے استعمال کی بہ نسبت ہندوؤں کے ہاتھوں استعمال کی زیادہ بڑی شہادت موجود ہے۔(51)

لیکن اعداد شمار کو استعمال کرنے کے مسائل کے مدنظر، وقف علی الاولاد کے دائرہ اثر کے بارے میں کیا کہا جا سکتا ہے؟ اول جیسا کہ توقع کی جا سکتی ہے، ایسے لگتا ہے کہ یہ ایک ایسا رواج ہے جو بڑے عرصے میں جا کر ارتقا پذیر ہوا۔ یعنی ان اضلاع کی جہاں آبادکاری 1930 کی دہائی کے اواخر میں ہوئی رپورٹوں میں دیکھی جانے والی وقف کی شرح 1920 کی دہائی کی نسبت زیادہ تھی۔1920 کی دہائی میں آبادکاریوں میں اوسط ایک ضلع میں کل مسلم زمینی املاک کا 4 فیصد تھا، 1939-44 کے عرصے کی آبادکاریوں میں یہ بڑھ کر 12 فیصد ہو گیا تھا۔ اس کا مطلب ہے کہ زیادہ لوگ اپنی خاندانی جائیداد کو تحفظ دینے کے بارے میں دلچسپی رکھتے تھے، اور وہ نجی ٹرسٹوں کو ایک موزوں طریقہ سمجھتے تھے۔

مسلم نجی ٹرسٹ کی جائیداد روہیل کھنڈ اور علی گڑھ ڈویژنوں میں مرکوز تھی۔ جس کے دوسرے مراکز صوبے کے دو بڑے انتظامی شہر لکھنو اور الہ آباد تھے۔ علی گڑھ اور روہیل کھنڈ ڈویژنوں کے بہت سے اضلاع، وقف علی الاولاد کے تحت مسلم اراضی کا دس اور بیس فیصد کے درمیان رکھتے ہیں، دوسرا نکتہ جو واضح ہے وہ یہ ہے کہ اودھ میں نجی ٹرسٹوں کے نرخ بہت کم تھے۔ اس کی وضاحت اس امر سے کی جا سکتی ہے کہ اودھ کے تعلقداروں کو جو اودھ کے بہت سے حصے کے مالک تھے، پہلے ہی ان چیزوں کا تحفظ حاصل تھا؛ اودھ اسٹیٹس ایکٹ 1869، اور اودھ سیٹلڈ اسٹیٹس ایکٹ 1900 (53) کے تحت عطیہ مشروط سے وراثت اکبر (یہ برطانوی قانون کے باپ کی جائیداد خلف اکبر کے نام منتقل ہو گی اور باقی بہن بھائی اس سے محروم رہیں گے۔ مترجم) کا امکان ؛؛ ساتھ ہی ساتھ کورٹ آف وراڈز (جو بڑی جائیدادوں کو بدانتظامی سے بچاتا تھا)؛ اور بعد میں یوپی اینکمبر ڈ اسٹیٹس ایکٹ 1934 کے ذریعے۔ یعنی مسلم تعلقداروں کو بھی (اپنے ہندو ہم جماعتوں کی طرح) اپنی جائیدادوں کو اکٹھا رکھنے کیلئے وقف علی الاولاد کا میکانیہ استعمال کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ تیسرا پہلو یہ ہے کہ مشرقی یوپی میں بس جہاں مسلمانوں کا زمین

کی ملکیت کا برائے نام حصہ تھا، وقف علی الاولاد کا ودھ کی نسبت زیادہ استعمال تھا؛ چار اضلاع میں مسلم اراضی دس بیس فیصد کا تحفظ نجی ٹرسٹوں کے ذریعے کیا جاتا تھا۔(54)

تو پھر وقف کے استعمال کے بارے میں یہ چیز ہمیں کیا بتاتی ہے؟ اس بات کا امکان نظر آتا ہے کہ مغربی یوپی کے نسبتاً چھوٹے زمیندار زیادہ ممکنہ طور پر وہ طریقہ اختیار کرتے تھے جو ان کی زمین کو مستقل کی تقسیم اور فضول خرچی سے بچانے کا ایک سستا طریقہ تھا۔ اور اس چیز کی تائید مراد آباد کے ڈاکٹر معین الحق کے تبصرے سے ہوتی ہے جس نے اس بات کا اظہار کیا کہ یہ مراد آباد کے نسبتاً چھوٹے مسلم زمیندار تھے جنہوں نے اس بات کا بھی امکان نظر آتا ہے کہ حالات کے اسی طرح کے سیٹ نے مشرقی یوپی میں مسلمانوں کے اندر نجی ٹرسٹوں کے استعمال کی ضرورت پیدا کی۔ ان ٹرسٹوں کے تھوڑا عرصہ کام کرنے کی وجہ سے یہ تعین کرنا مشکل ہے کہ یہ طریقہ حفاظتی کردار ادا کرنے میں کتنا موثر تھا۔ سب سے زیادہ جو کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی زمینی املاک کے انحطاط کی شرح کو سست کرنے میں جزوی طور پر ذمہ وار رہا ہوگا۔

یہ ان لوگوں کے مسلم اشراف نے اپنی سیاسی حیثیت کو بہت زیادہ مستحکم بنا لیا تھا؛ انہوں نے کچھ قابل ذکر فتوحات حاصل کر لی تھیں۔ انہوں نے 1909 میں لیجسلیٹو کونسل میں جداگانہ مسلم انتخابات حاصل کر لئے تھے، اور پھر 1916 کے لکھنو پیکٹ میں کانگریس کی طرف سے جداگانہ انتخابات اور کسی بھی ترمیم شدہ کونسل میں تیس فیصد نشستوں کا بنیادی معاہدہ حاصل کر لیا تھا۔ مابعد اصلاحات میں انہوں نے صوبائی سطح پر ان فوائد کو قائم رکھا اور لوکل بورڈز میں جداگانہ انتخابات اور ایک وزن حاصل کر لیا۔ اور 1920 اور 1937 کے درمیان، ہمیشہ ایک مسلمان کو گورنر کی طرف سے ایک ایسے رکن کے طور پر چنا جاتا تھا جو یوپی کی حکومت میں منتقل شدہ محکموں میں سے ایک محکمے کیلئے ذمہ وار ہوتا تھا۔ ان کامیابیوں کو مزید سہارا ان کے اس یقین سے ملا، گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ 1935 کے پاس ہونے کے بعد، کہ انہیں یہ ضمانت دی گئی تھی کہ کسی بھی منتخب وزارت میں مسلمانوں کو شامل کیا جائے گا، اور یہ کہ گورنر موثر طریقے سے ان کے مفادات کا تحفظ کرے گا۔(56)

1930 کی دہائی کے وسط میں مسلم اشراف کی حیثیت بنیادی طور پر بہت مضبوط محسوس ہوتی تھی۔ انہوں نے سول سروس کی ملازمتوں میں بھرتی کے حصے کی ضمانت حاصل کر لی تھی۔ ان کے

بچوں کی تعلیم زیادہ سے زیادہ وقت کے انداز کے مطابق کی جارہی تھی، اگر چہ وہ ابھی تک صوبوں میں دیہی زمین کے انحطاط پذیر حصے کے مالک تھے، لیکن انحطاط کی شرح کم ہوگئی تھی اور جو کچھ انہوں نے سنبھال کر رکھا ہوا تھا اسے محفوظ کرنے کے تین یا چار میکانئے ان کے پاس تھے؛ ان کے پاس لوکل باڈیز اور صوبائی اور مرکزی مجالس قانون ساز میں نشستوں کے علیحدہ بڑے حصص تھے اور انہیں یقین تھا کہ 1935 کی اصلاحات سے پیدا ہونے والے نئی حکومت میں کابینہ کے مناصب کا حصہ بھی انہیں ملے گا۔ ان میں سے کچھ پیشرفتیں، خاصطور پر وہ جن کا تعلق جائیداد کے خاندان کے اندر رکھنے اور تعلیمی انتخاب سے تھا۔ خاندانی فیصلے تھے اور انہوں نے یوپی کے معاشرے میں نہونے کے برابر اثر پیدا کیا۔ دوسری سمتوں میں ان کی حیثیت کو مضبوط بنانے کی قیمت ۔۔ خاص طور پر ملازمتوں اور سیاسی مراعات پر۔ مجلس قانون میں تو تکار میں اور گلیوں میں تشدد میں حصہ ڈالنا تھی۔

کانگریس راج، 9-1937

مسلم اشراف کو پہلا اشارہ کہ 1920 سے لے کر پہلی مرتبہ وہ یوپی کی حکومت میں کوئی اہم کردار ادا نہیں کریں گے، 1937 میں انتخابات کے بعد آیا۔ ایک ڈھیلے ڈھالے اتحاد کو، جو بہت محنت کے بعد مسلم سیاست کے اندر سے تشکیل دیا گیا، جس نے انتخابات بطور مسلم لیگ لڑا تھا، اس کردار سے محروم کر دیا گیا جس کی اسے نئی وزارت میں توقع تھی۔ اگر چہ انہوں نے مسلم حلقوں کے اتنے بڑے تناسب پر قبضہ نہیں کیا تھا جتنا کہ کانگریس نے عمومی حلقوں پر کیا تھا، لیکن انہوں نے قانون ساز اسمبلی میں ستائیش نشستیں حاصل کر لی تھیں اور اس طرح سب سے بڑے مسلم گروپ میں شامل تھے۔ آیا یوپی مسلم لیگ کے رہنماؤں سے انتخاب سے پہلے اتحادی حکومت میں کسی کردار کا وعدہ کیا گیا تھا، غیر واضح ہے۔ لیکن قومی سطح پر نہرو اور جناح کے درمیان تکرار کے باوجود، یوپی لیگ اور کانگریس کے درمیان انتخاب کے دوران تعاون تھا کانگریس کے وزارت کو قبول کرنے، کے فیصلے سے پہلے اور بعد میں لیگ نے، اپریل کے اواخر 1937 کے ضمنی انتخاب میں ایک سرکردہ کانگریسی مسلمان، رفیع احمد قدوائی کی مخالفت نہیں کی تھی۔ (59) تاہم یوپی لیگ کے رہنما کو وزارت میں صرف اس صورت میں ایک کردار کی پیشکش کی گئی تھی کہ اگر وہ اپنی سیاسی

جماعت توڑنے کے لئے اور عملاً کانگریس میں شرکت کیلئے تیار ہوں۔ ان کا ماننا تھا کہ یہ چیز مسلمانوں کے کمزور اتحاد کو ختم کر دے گی، انہیں بطور ایک سیاسی قوت کے کمزور کر دے گی انہیں آئین کے ان عناصر کو محفوظ کرنے سے روک دے گی، مثلاً جدا گانہ انتخابات کو، جن پر ان میں سے بہت سے قوم پرست مسلمان 1920 کی دہائی کے اواخر میں کانگریس سے علیحدہ ہو گئے تھے۔(60)

یو پی کے زُعما کی، اتحادی حکومت میں حصہ دار بننے کی امیدوں کی نا کامی، مئی 1937 میں دو چند ہو گئی جب ہندوستان کی اول درجے کی علما کی تنظیم، جمعیت العلمائے ہند نے لیگ کو چھوڑ دیا اور کانگریس کیلئے اپنی حمایت کا اعلان کر دیا، اس کے تھوڑے عرصے بعد، ضلع بجنور کے ایک ایم ایل اے، حافظ محمد ابراہیم، جو کہ جمعیت العلمائے ہند سے بڑی قریبی وابستگی رکھتے تھے، نے لیگ سے استعفیٰ دیا اور کانگریس میں شامل ہو گئے۔ مایوسی اس وقت غصے میں بدل گئی جب ابراہیم پنڈت پنت کی کانگریسی حکومت میں دو مسلمان وزرا میں سے ایک بن گئے۔ لیگ کے لیڈروں کو یوں محسوس ہوا کہ وزارت میں ابراہیم کی تقرری، بااثر علما کی (لیگ سے) علیحدگی کی قیمت تھی۔(61)

دوسرا مسئلہ جس نے مسلمانوں کو پریشان کیا، وہ گورنر کے اختیارات کا سوال تھا۔ جہاں کانگریس کے رہنما گورنر کے کردار کو کم کرنا چاہتے تھے، وہیں لیگ کے زعما کا یہ مطالبہ تھا کہ کانگریس کو ان صوبوں میں جہاں کانگریس حکومت کی طرف بڑھ رہی تھی، اقلیتی گروپوں کو یقین دہانیاں کروانی چاہیں۔(62) اگلے اڑھائی سالوں کے دوران مسلم اشرافیہ یہ استدلال کرنے والی تھی کہ برطانوی گورنر اقلیتوں کو کانگریس۔ یا بلکہ ہندو غلبے سے بچانے میں نا کام رہے تھے۔

نئے آئین کے تحت پہلی قانون ساز اسمبلی کے افتتاحی اجلاس کا منظر ایسی علامات سے بھرپور تھا، جو اس بات کی نشاندہی کر رہے تھے کہ اب سیاسی نظام پر یو پی کی 'چھکے دار' ثقافت کے انگلیسیائی متن کا غلبہ نہیں ہوگا۔ ایک اخبار نے منظر کو درج ذیل الفاظ میں بیان کیا:

'ایوان میں تمام برآمدے اُمڈنے کی حد تک بھرے ہوئے تھے، اور انہیں، ان لوگوں کی نسبت جنہیں نشستیں مل سکیں، تقریباً چھ گنا لوگوں کو اپنے اندر سمونا تھا۔ وزیر اعلیٰ، جو سفید دھوتی اور کرتے میں ملبوس تھا، اور دوسرے کانگریسی وزرا کا، جوں ہی وہ ایوان میں داخل ہوئے زوردار تالیاں بجا کر استقبال کیا گیا، اور 'انقلاب زندہ باد' کے کان پھاڑنے والے نعرے بلند کئے گئے،

اور دوسرے کانگریسی کے پسندیدہ نعرے بھی، برآمدوں میں سے سنائی دیئے۔اس جانے پہچانے ضابطے کی شدید خلاف ورزی کرتے ہوئے کہ برآمدوں میں کوئی مظاہرہ نہیں ہونا چاہیے۔۔۔۔ کچھ کانگریسی جو غیر ارکان تھے ایوان میں پہنچ گئے اور ارکان کے ساتھ ساتھ نشستوں پر براجمان ہو گئے۔۔۔۔۔تمام کانگریسی ارکان' کھاڈ' میں ملبوس تھے اور گاندھی ٹوپیاں پہنے ہوئے تھے۔مسٹر شانتی سروپ (ہردوئی) نے ایک بڑا کانگریس کا جھنڈا اپنے پہلو کے ساتھ گاڑا ہوا تھا۔۔۔۔۔ایک اور کانگریسی پروفیسر رام سرن (مرادآباد) کو تمام وقت کے دوران ایوان میں چرخہ کاتتے ہوئے دیکھا گیا'(63)ایک ہندو رپورٹر کیلئے غالب علامات میں تبدیلی بہت واضح تھی: یہ مسلم اشراف کو کیسی محسوس ہوئی ہوگی؟ضلعی سطح پر نئے سیاسی حالات کے مطابق ترمیمات بھی کرنا تھیں بلاشبہ ستمبر اور اکتوبر1937 کے دوران میں، بعض اضلاع میں متوازی انتظامیہ بنانے کی کوششیں بھی ہوئیں(64) یہ معلوم ہونے پر پنت نے ڈسٹرکٹ کانگریس کمیٹیوں اور ڈسٹرکٹ آفیسرز کو سرکلرز بھیج دیئے تھے۔ دمودر سروپ سیٹھ، جو کہ یوپی پراونشل کانگریس کمیتی (یوپی پی سی سی) کے سیکرٹری تھے، نے افسروں کو یہ ہدایات تھیں کہ اب انتظامیہ کانگریسی حکومت کی نمائندگی کرتی ہے اور اس نے مقامی کانگریس کے کارکنوں اور ضلعی انتظامیہ کے درمیان ہم آہنگی کا مطالبہ کیا(65) سی ڈبلیو گوں نے، جو کہ چیف سیکرٹری تھے ضلعی افسروں کو متلازم احکامات دیئے۔(66) کچھ مسلمانوں نے اسے انتظامیہ کی غیر جانبداری کیلئے ایک خطرے کے طور پر دیکھا، اور پیر پور رپورٹ، میں پنت کی حکومت کے خلاف لگائے جانے والے الزامات میں یہ ایک مرکزی نمائش کی چیز بن گئی۔(67) تاہم دمودر سیٹھ تمام احکامات کانگریسیوں کو سرکاری ملازمین کو گرانے کیلئے اپنی پارٹی رکنیت کے استعمال سے نہ روک سکے، خاص طور پر ان ملازمین کو جو بیوروکریسی یا پولیس فورس میں کم تر سطح پر تھے۔(68)

وہ فوائد بھی جو مسلم لیگ نے مقامی سطح پر حاصل کئے تھے، نئی حکومت کی طرف سے خطرے کی زد میں تھے۔ مارچ 1938 میں، مقامی حکومت خود اختیاری سے متعلق موجودہ قانون اور مشینری کے ڈھانچے کا جائزہ لینے کیلئے ایک مشترکہ کمیٹی قائم کی گئی۔ اگر چہ اس کمیٹی کی رپورٹ دوسری جنگ کے کے بعد تک منظر عام پر آتی ہوئی محسوس نہیں ہوئی، لیکن اس وقت تبدیلی کا رجحان واضح تھا۔ جداگانہ انتخابات کا مسئلہ کمیٹی میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو تقسیم کرنے والا واحد بنیادی مسئلہ

تھا، اکثریتی رپورٹ نے جداگانہ انتخابات کو ختم کرنے کی خواہش ظاہر کی (69) لیکن ایک مسلمان ایم ایل اے کی طرف سے اختلافی نوٹ نے متنبہ کیا کہ 'مسلمانوں کی اس مسئلے پر رضا کارانہ منظوری کے بغیر اکثریتی ووٹ کے ذریعے اس کا فیصلہ صوبے کو مقننہ سے باہر تنازعے کی طرف لے جائے گا، جس کے نتائج بلاشبہ بہت ناپسندیدہ ہو سکتے ہیں' (70)

یوپی کے مسلم اشراف کی سیاسی طور پر حیثیت، 1907 سے لے کر اب تک کسی مرحلے کی نسبت کمزورتر تھی۔ اب ان کا احساس ختم ہو چکا تھا کہ انہیں وزارتی نمائندگی یا برطانوی تحفظ حاصل ہے، وہ بیوروکریسی پر بڑھتے ہوئے دباؤ سے پریشان تھے اور ایسی علامات تھیں کہ مقامی حکومت میں ان کی محفوظ حیثیت پر حملہ ہونے والا تھا۔ ان پیشرفتوں میں سے ہر ایک میں ان کامیابیوں کو سنبھال کر رکھنے کے بارے میں میں خطرات تھے، جو انہوں نے صدی کے ابتدائی سالوں سے لے کر دوسرے میدانوں میں حاصل کی تھیں۔ ان حالات میں، اگرچہ کانگریس کی حکومت مسلم مفادات جیسا کہ پبلک سروس کی ملازمتیں، تعلیمی پالیسی، اور اراضی کی پالیسی، کے سلسلے میں بہت زیادہ فیاض تھی، لیکن اس بات کا امکان تھا کہ مسلمان سیاستدان احتجاجی سیاست کی طرف رجوع کرتے۔ صورت حال یہ تھی کہ پنت اور اس حکومت کو قوم پرست تحریک کے وسیع تر مقاصد کا جواب بھی دینا تھا اور خود اپنے، بنیادی طور پر ہندو حلقے کا بھی۔ زیادہ سے زیادہ وہ ترازو کو برابر رکھ سکتے تھے۔

کچھ مسلمانوں کی طرف سے سرکاری بھرتی کے متعلق اندھا دھند دعوے کیے گئے، جیسا کہ یہ دعویٰ کہ 'پنت نے صرف انہی لوگوں کو ملازمت دینے کا فیصلہ کیا ہے جنہوں نے 1930 کی سول نافرمانی کی تحریک میں حصہ لیا تھا، اس طرح مسلمانوں کو خارج کرتے ہوئے، (71) اور مسلمانوں میں عمومی طور پر ملازمتوں میں فرقہ ورانہ تناسب کے سوال پر بے چینی پائی جاتی تھی۔ اس میدان میں کانگریس کی پہلی وزارت کے دوران کیا ہوا؟ کچھ دیہاتی ترقیاتی ملازمتوں کے علاوہ وزارت نے بھرتی کو کنٹرول نہ کیا، جو اپریل 1937 میں یوپی پبلک سروس کمیشن کے ہاتھوں میں دے دیا گیا۔ لیکن وزارت بھرتی کے فارمولوں میں تبدیلیاں کر سکتی تھی۔ مثال کے طور پر نومبر 1938 میں حکومت نے یہ علان کیا کہ یوپی پی سی ایس کی انتظامی شاخ میں دس نشستوں کیلئے کھلا مقابلہ ہوگا۔ جبکہ دس نشستیں ہندوؤں کو، تین مسلمانوں کو ایک اور نچلی ذات کے رکن کو جائیں گی جو سوائے

موخر الذکر کے، تقریباً تقریباً پچھلے دور والے تناسب تھے۔ لیکن ایک اور اضافہ بھی کیا گیا۔ دونوں طبقات [ہندو اور مسلم] میں سے ہر ایک کی ایک نشست ایک ایسے امیدوار کو جائے گی جو مزارع طبقے میں استحقاق کے لحاظ سے سب سے اوپر ہو گا۔۔۔۔' (72) لہذا مسلم اشراف کے پاس صرف وہی کامیاب امیدوار ہوں گے۔ پچھلے سال گیارہ کامیاب امیدواروں میں سے چار مسلمان تھے تبدیلی معمولی تھی۔ لیکن یہ ان نئی سمتوں کی طرف اشارہ کرتی تھی جو بھرتی کی پالیسی میں اختیار کی جارہی تھیں۔ لکھنو میں ایک کانگریسی حکومت ہونے کا مسلم سرکاری ملازمتوں پر مجموعی طور پر کیا اثر ہوا؟ اعداد وشمار یہ ظاہر کرتے ہیں کہ تبدیلیاں کم تھیں (جیسا کہ توقع کی جائے گی، اگر بھرتی کی کل تعداد پرست اثر کو مدنظر رکھا جائے) جن کی تعداد زیادہ تر زمروں میں فیصد کے نقطے تک پہنچتی ہے، یا 1928 سے 1939 تک دو بنتی ہے۔ لیکن کچھ دلچسپ نکات ابھرتے ہیں۔ پہلا یہ ہے کہ عمومی طور پر 1928 سے بعد کے عرصے میں کوئی مسلم انحطاط بالاتر درجات میں ہی واقع ہوتا ہے۔ اس کا کھوج زیادہ تفصیل سے ذیل میں لگایا جائے گا، لیکن اس عرصے کے دوران، مسلمانوں کا فیصد یو پی پی سی ایس کی انتظامی شاخ، اور پولیس کے ڈپٹی سپرنٹنڈنٹس اور انسپکٹرز میں ہوا۔ مسلمانوں نے ہیڈ کانسٹیبلز کے اندر بھی اپنا غلبہ کھویا اگرچہ ابھی تک بھی وہ اپنی تعداد کا تقریباً دو تہائی مہیا کرتے تھے۔ دوسری طرف سب انسپکٹروں اور قانون گوؤں کے درجات میں مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی۔ (73)

انڈیا آفس سول لسٹس کو استعمال کرتے ہوئے، آئی سی ایس کیڈر اور دوسری ملازمتوں میں زیادہ ذمہ وار ملازمتوں یعنی وہ جو ایک ہزار ماہانہ یا اس سے زیادہ تنخواہ کی حامل ہیں کی فرقہ ورانہ ترکیب پر زیادہ پختہ آرا دینا ممکن ہے۔ ایک واضح نکتہ یہ ہے کہ جہاں اس دائرے میں ملازم ہندوؤں کا تناسب عمومی طور پر بہتر ہوا، وہیں مسلمانوں کا فیصد عموماً اپنی جگہ قائم رہا یا قدرے کم ہوا۔ تاہم یہ واضح نہیں ہے کہ آیا کانگریسی حکومت دانستہ طور پر مسلم تعداد کو کم کرنے پر تلی ہوئی تھی۔ ایک حد تک یہ تبدیلی، برطانوی افسروں کی ریٹائرمنٹ اور ان کی جگہ پر ہندوستانیوں کی تعیناتی کی وجہ سے ہوئی۔ کیونکہ ترقی کر کے اوپر آنے جانے والے ہندوؤں کی تعداد زیادہ تھی لہذا لازمی طور پر انہوں نے ان خالی آسامیوں کو پر کیا۔ تاہم اس بات کی طرف توجہ دی جانی چاہئے کہ آئی سی ایس میں ہندو افسروں کی کہیں زیادہ بڑی تعداد کو آئی سی ایس کا امتحان پاس کرنے کی برتری

حاصل تھی، اگر چہ یہ غیر واضح ہے کہ آیا یہ چیز ترقی کا فائدہ پہنچاتی تھی یا نہیں۔(74) ترقیوں کے ساتھ ساتھ حکومت تقرریوں پر بھی کنٹرول رکھتی تھی۔ اگر چہ ملازمتوں کا استعمال بعد از جنگ کے فن کی بلندیوں تک تو نہیں پہنچا تھا، لیکن درگا داس سر ہیری ہیگ کے نقطہ نظر کی رپورٹ دیتا ہے کہ 'پنت سرکاری ملازمین کی تقرریوں' تبادلوں اور ترقیوں میں مداخلت کرتا ہے'(75) اور ایک مسلمان افسر کے جس کے بارے میں لیگ کے ساتھ ہمدردی رکھنے کا شبہ تھا، قبل از وقت تبادلہ کرنے کرنے کی شکایات بھی تھیں۔(76) حکومت کے مخالف مسلمان یہ یقین رکھتے تھے کہ اسے بھی مسلم رابطہ عوام مہم میں ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کیا جا رہا تھا۔ نومبر 1937 جتنا پہلے، حبیب اللہ، جو کہ ایک مسلم لیگ کا رہنما تھا، نے ایک خط میں جناح کو یہ وضاحت کی کہ یو پی کی مسلم لیگ کو فنڈ کی ضرورت ہے کیونکہ،۔۔۔۔۔ کانگریس نے دیہاتی ترقی کے عنوان کے تحت اپنے آپ کو حکومت کے خزانے سے دس لاکھ روپے کی منظوری دے دی ہے۔ یہ رقم زیادہ تر صوبے کے مسلمانوں کے برادریوں کے سربراہوں کو حکومت کے تحت اچھی ملازمتوں کی پیشکش کر کے انہیں رشوت دینے کیلئے استعمال کی جائے گی۔(77) یہ ایک مختلف قسم کی شکایت تھی یہ نہیں کہ ہندو مسلم وہ ملازمتیں حاصل کر رہے تھے جو مسلمانوں کے پاس جانی چاہیں تھیں، بلکہ یہ کہ مسلمانوں کو کانگریس کی طرف سے 'خریدا' جا رہا تھا۔ لہذا، کانگریس کی پہلی وزارت کے دوران مسلمانوں کیلئے سرکاری ملازمتوں کی عمومی تصویر قدرے ملی جلی تھی۔ اگر چہ انہوں نے ملازمتوں کا زیادہ تناسب اپنے قبضے میں رکھا ہوا تھا، بہ نسبت اس کے جس کے وہ آبادی کے تناسب کے لحاظ سے حقدار بنتے تھے، لیکن وہ پچھلے 20 سال یا اس کے لگ بھگ کے فوائد میں سے کچھ کو کھوتے چلے جا رہے تھے، اور وہ زیادہ با اثر مناصب اور ملازمتوں کے اعلی درجوں میں اسی شرح سے آگے نہیں بڑھ رہے تھے جس سے ان کے ہندو رفقائے کار کر رہے تھے۔ علاوہ ازیں، اس بات کے شواہد موجود تھے کہ تبادلوں کے اور بعض ذیلی ملازمتوں میں تقرریوں کے مسئلے میں سیاسی لحاظات کو مدنظر رکھا جا رہا تھا۔ لیکن پھر بھی جو چیز زیادہ پریشان کن تھی وہ سرکاری ملازمتوں میں کم مسلمانوں کیلئے بڑھتا ہوا دباؤ تھا: جیسا کہ خود پنت نے لکھا:

'میں سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں کیلئے ان کی طرف سے ملازمتوں میں فرقہ ورانہ تناسب کے سوال پر غیر ضروری دباؤ ڈالنا عقلمندانہ بات نہیں ہے۔ اس معاملے میں ان کا رویہ ہندوؤں کے

اندر سے ہی ایک ردعمل پیدا کر رہا ہے۔ اب ہمارے پاس اس مفہوم کی درخواستیں آ رہی ہیں کہ اس بات میں کوئی معقولیت نہیں ہے کہ ہندوؤں کو اس سے کم حصہ ملے جس کے وہ آبادی کی بنیاد پر حقدار ہیں۔۔۔۔۔ یہ بات پلٹ کر انہیں [مسلمان] پر اثر ہو سکتی ہے اور لوگوں کیلئے اس معاملے سے اتنی فراخدلی سے نمٹنے کو جتنا کہ وہ چاہیں گے، مشکل بنا سکتی ہے۔(78)

یہ آخری جملہ تھا جو نئی صورت حال کے لُب لباب کا حامل تھا۔ مسلمان اب ملازمتوں میں فرقہ ورانہ تناسب کے ان مسائل پر برطانویوں کے ساتھ معاملہ نہیں کر رہے تھے۔ بلکہ کانگریس کے ساتھ کر رہے تھے، جو کہ ایک سیاسی تنظیم تھی جو ہندوؤں کی حمایت پر انحصار کرتی تھی، اگر مقصد مسلمانوں کی حیثیت کا برقرار رکھنا تھا تو اس سوال پر بہت زیادہ دباؤ ڈالنا سیاسی طور پر غیر عقلمندانہ ہو چکا تھا۔

کانگریس کی حکومت کی طرف سے پروان چڑھائی گئی تعلیمی پالیسیوں نے بھی مسلمان اشرافیہ کو چونکا دیا۔ فکرمندی کی بنیادی وجہ، بنیادی تعلیم کی واردھا سکیم تھی، جس نے ہندوستانی میں عام تعلیم پر زور دینے کے ساتھ ساتھ نصاب میں خاصا عملی مواد شامل کیا۔ اگرچہ اس سکیم کا نقشہ تیار کرنے میں مسلمان معلم بھی شامل تھے، لیکن مسلمانوں نے اس پر اسلام مخالف ہونے کے طور پر تنقید کی۔ کسی حد تک یہ ہندوستانی کی نوعیت پر کشمکش کے ساتھ منسلک تھی۔(79) لیکن اس کا تعلق بنیادی سکولوں میں مذہبی تعلیم کے فقدان، مخلوط تعلیم، اور سکیم کے اس چیز کے ساتھ تعلق کے ساتھ بھی تھا جسے گاندھی کے تعلیمی خیالات کے طور پر جانا جاتا تھا۔(80) تعلیمی تبدیلیوں کے مکمل مضمرات، اچاریہ نریندر دیو کی، یوپی میں ابتدائی اور ثانوی تعلیم پر رپورٹ میں، جو فروری 1939 میں پیش کی گئی، وضاحت سے سامنے آئے۔ پرائمری سکول میں بنیادی تعلیم کی سکیم کی تائید کرنے کے ساتھ ساتھ اس رپورٹ نے ثانوی سسٹم میں بڑی تبدیلیوں کا مطالبہ بھی کیا، اگرچہ اس نے سفارش کی کہ ہندوستانی تمام سکولوں اور کالجوں میں ذریعہ تعلیم ہونی چاہئے، لیکن اس نے یہ سفارش بھی کی کہ 'مسلمان لڑکوں اور لڑکیوں کے فائدے کیلئے، ہندوستانی کو اردو رسم الخط کے ساتھ پڑھانے کیلئے بھی شق رکھی جائے'،(81) اس کا مفہوم واضح تھا؛ ہندوستانی معمول کے مطابق دیوناگری میں لکھی جائے گی۔ ان اہم لسانی سفارشات کے ساتھ ساتھ، اس کمیٹی نے دو دوسری تجاویز بھی دیں جنھوں نے مسلمانوں کے تعلیمی نظام کو نشانہ بنایا۔ پہلی تجویز یہ تھی کہ ابتدائی اور

ثانوی تعلیم کا کنٹرول ُ مرکزی حکومت کے پاس رکھا جائے، جو وزیر تعلیم کے حتمی اختیار کے تحت ہو۔ یہ چیز شہروں میں تعلیم پر مسلمانوں کے اختیار کو کافی حد تک کم کر دیتی جن میں وہ اکثریت میں تھے اور میونسپل بورڈوں پر اختیار رکھتے تھے۔ سفارشات کے دوسرے مجموعہ کا ہدف اسلامی سکولوں کو بنیادی سکولوں میں تبدیل کر کے، تمام فرقوں کو تعلیمی اداروں کا ایک سیٹ مہیان کرنا، اور استعداد کو ریاستی سکولوں کے برابر لانا، اور وہاں بنیادی سکولوں کیلئے مقرر کردہ نصاب پڑھانا تھا۔ (82) ان سفارشات نے یوپی میں مسلمانوں کی تعلیم کی علیحدہ نوعیت کو منہدم کر دیا اور خاص پر اردو اور اسلامیہ سکولوں اور مکاتب کو نشانہ بنایا، یعنی ان اداروں کو جو مسلمانوں نے پچھلے بیس سالوں میں، مذہبی تعلیم کو، جسے وہ اس قدر اہمیت دیتے تھے، قربان کئے بغیر اپنی دنیاوی تعلیم کو بہتر بنانے کیلئے پروان چڑھائے تھے۔ پنت کی پہلی حکومت کمیٹی کی تجاویز کو نافذ کرنے میں ناکام رہی پہلے دوسری جنگ عظیم کی وجہ سے اور بعد میں کانگریس حکومت کے استعفے دے دینے کی وجہ سے۔ لیکن کانگریس کا ان تبدیلیوں کو کامیاب کرانے کا عزم واضح تھا۔ اور مسلمانوں کے تعلیمی نظام نے، زیادہ سے زیادہ، ایک مختصر عرصے کا سکون کا وقفہ حاصل کر لیا۔ (83)

مسلمانوں کی اشرافیہ کی حیثیت کا باقیماندہ عنصر، زمینداری بھی کانگریس کی انتخابی کامیابی سے خطرے کی زد میں تھا۔ 1937 کی انتخابی مہم سے پہلے ہی یہ واضح تھا کہ کانگریس مزارعوں کی حالت کو بہتر بنانے میں خصوصاً بڑے زمینداروں کے مقابلے میں دلچسپی رکھتی تھی۔ (84) اس کے عمومی مقصد کی تکرار، لیجسلیٹو اسمبلی کے افتتاح سے بھی پہلے، اسمبلی کے باہر گلیوں میں کی گئی، جب پنت اور نہرو دونوں نے کسانوں کی مدد کا وعدہ کیا۔ لیکن تبدیلیوں کی نوعیت غیر واضح تھی اور پارٹی میں زرعی پالیسی کے بارے میں کشمکش تھی۔ کانگریس کی انتخابی پالیسی نے زمینداری کے خاتمے کو قبول نہ کیا، لیکن اس موقع کا شتکاروں سے کہے گئے نہرو کے الفاظ نے یہ واضح کیا کہ کم از کم وہ کس انداز سے سوچ رہا تھا؛ آپ کی طاقت کے نتیجے سے ہم نے موجودہ اقتدار حاصل کیا ہے اور اگر موجودہ پروگرام آپ کی دستگیری نہیں، تو دوسرے اقدامات کئے جائیں گے (85)

کانگریس کی پالیسی کا بنیادی مدعا مزارعت کی نئی قانون سازی کے ذریعے، جو 1937 کے اواخر میں اسمبلی میں متعارف کروائی گئی، ارتقا پذیر ہوا۔ جیسا کہ اجیت پرشاد جین نے، جو کہ محکمہ مالیات کے پارلیمانی سیکریٹری تھے، لکھا:

'[قانون سازی میں] نسبتاً چھوٹے زمینداروں کو نسبتاً بڑے زمینداروں کے مقابلے میں خاصی مراعات کا اظہار کیا گیا ہے اور مزارعین کے حقوق اور تحفظ میں بھی اضافہ کیا جا رہا ہے، (86) انہوں نے بڑے زمینداروں کی حیثیت پر، اس زمین کی مقدار محدود کر کے جسے Special Investment Region (SIR) خصوصی سرمایہ کاری کے علاقے کے زُمرے میں رکھا جا سکے، اور اس طرح اس زمین کو بلا کنٹرول لگان پر دے کے اس کے منافع کرنے کی صلاحیت کو محدود کر کے، حملہ کیا۔ سابقہ قانون سازی کے تحت قانونی مزارع موروثی مزراع بن گیا، جس کے حقوق،، بجائے اس کی وفات کے بعد پانچ سال میں ختم ہو جانے کے، اس کے وارثین کو منتقل ہو جاتے تھے۔ مزراعہ کو مزید تحفظ مل گیا، اور بیگار اور بندشوں سے، سوائے ان کے جن کی منظوری حکومت نے دی ہو۔(87)

اگر چہ یہ بات واضح ہے کہ قانون سازی میں کوئی ارادی فرقہ ورانہ مقصد نہیں تھا، لیکن مسلمان زمینداروں نے یہ استدلال کیا کہ 'یہ اس اقلیتی فرقے کی ثقافت کیلئے تباہ کن تھا، جسے مسلم زمیندار اشرافیہ کی سرپرستی نے زندہ رکھا ہوتھا۔(88) تاہم بل کے ساتھ نمٹتے ہوئے، مسلم لیگ کی قیادت کو سیاسی مسائل کا سامنا کرنا پڑا،۔ کیونکہ تمام سماجی طبقات کے مسلمانوں کی نمائندگی کو دعویٰ کرتی تھی۔ لہذا انہوں نے زمینداری کے مفادات کو، بغیر زمینداروں کے ساتھ بانہوں میں بانہیں ڈال کر چلنے کے، تحفظ دینے کی کوشش کی۔(89) لہذا انہوں نے بل پر اپنے اعتراضات کو ایسا رخ دیا کہ وہ مسلمان زمینداروں اور مزارعین دونوں کے اندر حمایت پیدا کر سکے، اور خاص طور پر ان فوائد پر زور دیا کہ جوئی قانون سازی نے قرض دہندوں کے دیئے۔ مثلاً ظہیر الدین فاروقی نے استدلال کیا، کہ سرمایہ دارانہ نظام کے خاتمے کے سوال سے متعلق مسلم لیگ دوسرے فرقوں سے کسی طرح پیچھے نہ تھی، لیکن، اس کی کوئی وجہ نہیں کہ کیوں صرف زمینداروں کو ہی علیحدہ کیا، جبکہ دوسرے سرمایہ داروں کو کھلا چھوڑ دیا جائے،(90) لیکن جب بل پر شق وار بحث ہوئی تو یہ بات واضح ہوگئی کہ مسلم لیگ زمینداروں کے موقف کا دفاع پیش کر رہی تھی،(91) اور پھر بھی یہ ایکٹ مسلم زمینداروں کی بڑی تعدا کے مفادات کیلئے کوئی اتنا بڑا خطرہ نہ تھا۔ نا دہندگی کی صورت میں اشیا کی ضبطی اور مزارعین کے اخراج کو محدود کرنے والی شقوں نے واقعی زمینداروں کی طاقت کو کم کیا، لیکن Special Investment Region SIR) خصوصی سرمایہ کاری کے علاقے کی زمین

پابندیوں سے بہت تھوڑے بڑے زمیندار متاثر ہوئے۔(92) کانگریس کے اندر بننے والے دباؤ کہیں زیادہ خطرے کا باعث تھے۔ اچاریہ نریندرادیو، جو کہ کانگریس کو سوشلسٹ رہنما تھا، نے مارچ 1939 میں ان خطرات کو واضح کر دیا جب اس نے کہا؛ "اگر ہم گاؤں کو دوبارہ زندہ کرنا چاہتے ہیں، تو ہمیں اسے جمہوری بنانا ہوگا، اسے اس کے مختلف قسم کے استحصال کنندگان سے نجات دلانا ہوگی۔ ان لوگوں سے جو دوسروں کی محنت پر موٹے ہوئے چلے جاتے ہیں۔ گاؤں کو ترقی کے راستے میں ان رکاوٹوں سے صاف اور شفاف ہونا چاہئے۔ لہذا زمینداری کو جانا ہوگا۔ اس معاملے میں کوئی ابہام نہیں ہونا چاہئے۔(93)

یہ واضح تھا کہ زمینداروں کو ختم کرنے کو کوشش کو ترک نہیں کیا گیا تھا اور کچھ زمیندار ایسے تھے جو اسے سمجھتے تھے۔(94)

یہ بات کہ مزارعت کی قانون سازی زیادہ دوررس نہ تھی، کانگریس کے قانون سازوں کے اندر نسبتاً چھوٹے زمینداروں کی، وزارت پر دباؤ ڈالنے کی صلاحیت کا نتیجہ تھی، نا کہ زمینداروں اور مسلم لیگ کو کوششوں کا، جن کی بڑی کامیابی اس کے نفاذ میں تاخیر کرنا تھی۔(95) زمیندار تو لیجسلیٹو کونسل میں، اس اقدام کو روکنے کیلئے اپنی تعداد کو بھی استعمال نہ کر سکے۔ جیسا کہ ٹام لنسن واضح کرتا ہے، وزیر مالیات، رفیع احمد قدوائی کچھ زمینداروں کو ہراساں کرنے میں کامیاب ہو گیا اور کونسل میں قرض دہندوں کے مفادات کو استعمال کر کے بل پاس کرانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس کی حمایت کی قیمت لگتا ہے کہ یوپی ڈیٹ ریڈیمپشن (ایمینڈ منٹ) بل تھا جو ان کے مفادات کیلئے سازگار تھا۔(96)

1937 میں نئے آئین کے تحت یوپی مجلس قانون کے افتتاح کے بارے میں پیشگوئیاں صحیح ثابت ہوئی تھیں۔ کھادی پوش کانگریسیوں کا غلبہ نئے سیاسی نظام کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ کانگریسی حکومت کی مسلمانوں کے ساتھ نرم رویہ رکھنے کی کوششوں کے باوجود،(97) کچھ پرانے تیقنات ختم ہو چکے تھے، یعنی وہ برطانویوں کے غلبے والی صوبائی حکومت، جو ہندو اور مسلم مفادات کو ہموار رکھنے کی کوشش کرتی تھی، دوعملی کے دور کی مسلم وزارتیں، پرانی مجلس قانون ساز کے زمیندار ارکان کا قدامت پسندانہ اثر۔ اب 1909 سے لے کر اب تک پہلی مرتبہ، ایسا لگتا تھا کہ مسلم اشرافیہ کے پاس حکومت کے نئے اداروں میں کوئی سہارا نہیں ہے، یہ چیز کانگریس کے اس طریقے سے منعکس

ہوتی تھیں جس سے وہ اپنی قانون سازی کو مقنّنہ میں سے آگے دھکیل رہی تھی۔ آہستہ سے لیکن کڑے انداز سے؛ وہ قانون سازی جس نے زرعی نظام کو اور قرض کے قوانین کو بدل دیا، اور تعلیم اور مقامی حکومت میں مشکل سے حاصل کئے ہوئے مفادات کو تبدیل کرنے کا وعدہ کیا۔ گون کے سرکلر کے بعد یہ شک تھا کہ ضلعی انتظامیہ پر مقامی کانگریسیوں کا غلبہ تھا(98)، اور ملازمتوں کے اعلیٰ کیڈروں میں ہندوؤں کا تناسب بڑھتا جا رہا تھا۔ گزشتہ تیس سال کے بہت سے فوائد، لگتا تھا کہ غائب ہو رہے ہیں یا کم از کم خطرے کی زد ہیں، اور مسلم اشرافیہ اس کے بارے میں کچھ کرنے کے قابل نہیں تھی۔

1939 کے وسط تک یو پی کی مسلم اشرافیہ اپنے تمام فریب ہائے نگاہ کھو چکی تھی؛ وہ بنیادیں جن کو تعمیر کرنے کیلئے انہوں نے اتنی سخت محنت کی تھی، تنکا ثابت ہوئی تھیں۔ اس وقت سے ہی انہوں نے ایک نئی علیحدگی پسندی کو گلے لگانا شروع کیا، جس کی حوصلہ افزائی، مسلم لیگ کے زُعما کے بھائی چارے کے ان کے احساس اور ان کے دنیاوی اور مذہبی خدشات کو اپیلیں کرنے ہوئی۔ اس سے پہلے انہوں نے صوبے میں ہندوؤں کے ساتھ کچھ سودے کرنے کو اپنا ہدف بنایا تھا۔ اب ان کا مقصد ہندوؤں سے مکمل علیحدگی تھا۔

جو کچھ میں نے یہاں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ یہ ہے کہ 37-1900 کے دور میں اس جدوجہد کے ساتھ ساتھ جو مسلمان سیاستدانوں کی طرف سے آئینی اور ملازمتوں کے تحفظ کیلئے کی گئیں جیسا کہ مسلم اشرافیہ کے ردعمل کے ان دونوں پہلوؤں کے عناصر حکومت کی طرف سے بطور خصوصی حقوق کے پذیرائی کا تقاضہ کرتے تھے، انہوں نے مسلم علیحدگی پسندی کا اظہار کیا اور فرقہ ورانہ کشمکش کو ابھارا۔ لیکن اگرچہ اس ابتدائی دور کی علیحدگی پسندی میں اور 47-1939 علیحدگی پسندی میں کافی کچھ مشترک تھا، اس معاملے میں کہ یہ مذہبی/فرقہ ورانہ جذبات اور خسارے کے احساس کے ایک مرکب پر مشتمل تھا، لیکن ان میں ایک بنیادی فرق تھا 1939 تک کوئی راستہ ایسا نہیں بچا تھا جس میں مسلمان اشرافیہ ان فوائد کو دوبارہ حاصل کر سکتی جن کیلئے ان نے میکڈونل کی روانگی کے بعد کے سالوں میں اتنی سخت جدوجہد کی تھی۔ اس چیز کو ذہن میں رکھتے ہوئے، یو پی کے مسلم اشراف کی طرف سے دوقومی نظریئے، کی حمایت زیادہ قابل فہم ہو جاتی ہے، کہ یہ محض ایک مراعات یافتہ حیثیت کو برقرار رکھنے کے لئے نہیں تھی، نہ ہی لیگ کے سیاست دانوں کی طرف سے نہ علامات کو

استعمال کرنے کو جواب تھا بلکہ ایک گہرے احساس والا ردعمل تھا، اس حیثیت کے اچانک ختم ہو جانے کا جو تیس سالوں کے دوران دوبارہ تعمیر کی گئی تھی۔ غالباً یہ احساس مایوسی و بیچارگی تھا، جس نے انہیں مطالبہ پاکستان کو تسلیم کرنے پر آمادہ کیا، جو کہ جب کامیاب ہو گیا تو آخر کار اس نے ان میں سے بہت سوں کو اپنے وطن سے الوداع ہوتے دیکھا اور ان مسلمانوں کو جو پیچھے رہ گئے بغیر کسی ایسی سیاسی قیادت کے چھوڑ دیا جو ان کی اپنی قومیت کے اندر سے ہو۔

☆☆☆

باب14

'فرقہ واریت' شہزادوں کے ہندوستان میں:
حیدرآباد کا معاملہ 40-1930

ایان کوپ لینڈ

وقت آ گیا ہے کہ فرقہ ورانہ قتل عام کو ہندوستانی ریاستوں تک محدود کیا جائے، وقت آ گیا ہے کہ ہندو اور مسلم اخبارات دونوں کو، برطانوی ہندوستان میں فرقہ واریت کا صُور پھونکنے سے روکا جانا چاہیئے ۔ایک وقت تھا جب گوکھلے جیسے ہمارے سیاستدان، ہندوستانی ریاستوں کے فرقہ واریت سے آزاد ہونے پر بجا طور پر فخر کیا کرتے تھے، جو کہ برطانوی ہندوستان میں ایک برائی تھی، ۔۔۔۔لیکن اب لگتا ہے کہ معاملات الٹ گئے ہیں۔

سی ایس رنگا لائیر، 1934

اگر اسے سب سے زیادہ مرئی علامت کے حوالے سے ناپا جائے یعنی فسادات سے۔تو ہندو مسلم فرقہ ورایت ہندوستان میں بیسویں صدی کی ابتدا میں ڈرامائی طور پر ابھری۔(1) تاہم، اگر ہم عصر ذرائع سے اندازہ لگایا جائے،تو فرقہ واریت کا تباہ کن اثر برطانوی ہندوستان کی نسبت ریاستی ہندوستان میں کم نمایاں تھا۔سر کونراڈ کورفیلڈ، جو کہ بیسویں صدی کے برطانوی سیاسی افسر کے تھے، کے مطابق، 'فرقہ ورانہ فسادات ریاستوں میں عملی طور پر ناپید تھے'،(2) غالباً اس سے زیادہ واضح طور پر، شہزادوں کی ریاستوں میں 'فرقہ وارانہ کشمکش کی نسبتاً غیر موجودگی نے 1927 کے

سر جان سائمن پارلیمانی کمشن اور آکسفرڈ کے سر ریجنالڈ کوپ لینڈ، جس نے 1942 میں نیفلڈ کا بو کے وارڈن اور فیلوز کی طرف سے ہندوستان کا دورہ کیا، دونوں کو متاثر کیا۔(3)

اس بیان کی کیا حیثیت ہے جب اس کو شہادت کے مقابل رکھ کر جانچا جائے؟۔حیدر آباد، جو کہ ریاستوں میں سے دوسری سب سے بڑی اور سب سے گنجان آباد ریاست تھی، ہمیں ایک نقطہ حوالہ مہیا کرتی ہے۔

پہلی نگاہ میں حیدر آباد کورفیلڈ کے مقدمے کا مکمل نمونہ نظر آتا ہے۔اس ریاست کی شہرت ایک ایسی جگہ ہونے کی تھی، جہاں، اچھے تعلقات اور برداشت [کا راج ہے]۔۔۔۔۔دوسب سے بڑے فرقوں کے درمیان، جہاں ہندو اور مسلمان اپنے اختلافات کو، لو اور دو کے جذبے سے طے کر لیتے ہیں، بجائے انہیں گلیوں میں حل کرنے کے۔(4) اور بڑی حد تک یہ شہرت اچھی طرح استحقاق کی حامل محسوس ہوگی۔بیسویں صدی کی پہلے ساڑھے تین دہائیوں میں حیدر آباد نے صرف تین فرقہ ورانہ فسادات کا مشاہدہ کیا۔اگست 1924 میں گلبرکہ میں اگست 1929 میں گوارٹا میں اور جنوری 1933 میں اکند میں۔اگر آدمی اس ریکارڈ کا موازنہ سیچوٹری کمشن کی طرف سے 1920 کی دہائی کی جمع شدہ برطانوی ہند کی شماریاتی تصویر کے ساتھ کرے تو فرق بہت حیران کن ہے۔

تاہم، یہ بات اس کے بارے میں ہے کہ جہاں تک موازنے کو برقرار رکھا جاسکتا ہے۔ 1937 اور 1940 کے درمیان حیدر آباد کی بہت تعریف کی گئی فرقہ ورانہ ہم آہنگی خونی فسادات کے ایک سلسلے (جدول 1) اور ان سیاسی مظاہروں سے، جو دربار کے خلاف 8000 سے زیادہ ہندوؤں کی نو ماہ کی سول نافرمانی کی تحریک پر منتج ہوئے، ناقابل تلافی طور پر ٹکڑے ٹکڑے ہوگئی۔سچی بات یہ ہے کہ 39-1938 کا ستیہ گرہ واضح طور پر خلاف اسلام نہیں تھا لیکن اس کے وسیع پیمانے اور اس حقیقت نے کہ یہ مذہب کی آزادی کو بچانے کیلئے لڑا گیا تھا اسے ریاست کی مسلم اقلیت کیلئے ایک لعنت بنا دیا۔اپنی آبائی میراث کو بچانے پر تلے ہوئے مسلمانوں نے جوابی مظاہرے منظم کیے، اور اس کے بدلے میں بلا امتیاز جوابی حملے وصول کیے۔28 نومبر کو 2000 مسلح مسلمان جلوس کی شکل میں دارالحکومت سے، نظام زندہ باد، اور، ہندو سبھا اور ریاستی کانگریس کا ستیہ گرہ مردہ باد، کے نعرے لگاتے ہوئے گزرے، 5 مارچ 1939 کو ستیہ گرہیوں کو اٹھا کر حیدر آباد بانے والی ایک بس پر، برہم راہ گیر پل پڑے؛ 22 اپریل کو پولیس کی حفاظت میں 102 احتجاج

جدول 1

حیدر آباد میں بڑے فرقہ وارانہ فسادات 40-1937

تاریخ	مقام (مقامات)	شرکا	اموات	نقصانات
دسمبر 1937	گنجوتی	دستیاب نہیں	+2	دستیاب نہیں
مارچ 1938	چاکر گلبرگہ	دستیاب نہیں	+3	دستیاب نہیں
اپریل 1938	دھلپت	تقریباً 10,000	تقریباً 200	چھ محلے مکمل تباہ ہو گئے
جون 1938	ادگیر	200 گرفتاریاں	+1	دستیاب نہیں
مارچ 1939	حیدر آباد	+50	+5	دستیاب نہیں
مارچ 1940	بیدار	دستیاب نہیں	+3	100 دکانیں تباہ ہو گئیں
ستمبر 1940	وجت پور	دستیاب نہیں	15	دستیاب نہیں
ستمبر 1940	نانڈر	دستیاب نہیں	17	دستیاب نہیں

کاروں کے ایک گروہ پر تلجا پور میں گھات لگائے ہوئے مسلمانوں کے ایک جتھے نے حملہ کر دیا؛ اسی دن سلطان شاہی میں حیدر آباد کا دن مناتے ہوئے ہندوؤں پر مسلمان 'غنڈوں' نے حملہ کر دیا۔

ان تمام کوششوں کے باوجود، جو حیدر آباد کے حکام نے ان واقعات کو ہلکا بنانے کیلئے کیں، یہ بات تمام متعلقہ لوگوں پر واضح تھی کہ فرقہ وارانہ صورت حال ایک غیر متوقع تبدیلی سے گزر چکی تھی۔ اپریل 1938 کے دھلپٹ ہنگامے پر اپنی رپورٹ میں برطانوی ریزیڈنٹ دی جی میکنزی نے یہ رائے دی کہ حیدر آباد میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان تعلقات کو ایک ایسا دھچکا لگا ہے، جس سے سنبھلنا اس کیلئے آسان نہیں ہوگا،۔(6) 1940 تک یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ کبھی نہیں سنبھلیں گے۔ اس کے بعد ہندو اور مسلمان مختلف راستے اختیار کرنے والے تھے، ایک جمہوری ہندوستان کے ساتھ الحاق کی طرف جاتا تھا، اور دوسرا آزادی کی سادہ لوحی پر مبنی للکار کی طرف۔ زمین پر اس پرانے ،لواور دو کے جذبے، کے ساتھ کیا ہوا تھا۔

جیسا کہ آدمی توقع کر سکتا ہے، حیدرآباد میں40-1937 کے ہنگامے نے سرکاری حلقوں میں خاصی من کھوج پیدا کی۔ انہوں نے اخبارات میں بھی اور برطانوی اور ہندوستانی سیاستدانوں کی طرف بھی تبصروں کی دعوت دی۔ نتیجۃً اس مخمصے کے اسباب کے بارے میں معلومات سے بھرپور قیاس آرائی کی کوئی کمی نہیں ہے۔ اگرچہ ٹھوس شہادت کم وافر ہے۔ انڈیا آفس لائبریری میں برٹش ریزیڈنسی ریکارڈز، افراد کی گنتی اور واقعات کے بیان سے قدرے زیادہ مواد اپنے اندر رکھتے ہیں۔ جبکہ آندھرا پردیش آرکائیوز میں پائی جانے والی درباری فائلیں اس موضوع کے بارے میں ترسانے کی حد تک بے ربط ہیں۔ مثال کے طور پر میں، دھلپت کے فسادات کے بارے میں، جس کی طرف، وزیراعظم سر اکبر حیدری، وائسرائے کے نام کاغذات کے ساتھ اپنے خط میں اشارہ کرتے ہیں، کسی اندرونی رپورٹ کا کھوج لگانے میں ناکام رہا۔ (7) لہذا، اس مضمون میں بحث اس دوران میں حیدرآباد کی فرقہ وارانہ تاریخ کے صرف ایک پہلو پر مرتکز رہے گی، جو نسبتاً بہتر دستاویزی مواد کا حامل ہے۔

1938-39 کا ستیہ گرہ۔

بہت سے قوم پرست لکھاری9-1938 کی تحریک کو نظام ' غیر ذمہ درانہ، جابرانہ اور قدامت پرستانہ، حکمرانی کے خلاف عوامی ناراضی کے ساتھ منسوب کرتے ہیں۔ (8) اس بات کی کہ یہ بنیادی طور پر ایک ہندو تحریک تھی وضاحت اس دعوے سے ہوتی ہے کہ نظام کے جبر کا نشانہ ہندوؤں کو ہی بننا پڑا۔ ایک مقامی اخبار نے اعلان کیا ' حیدرآباد ایک ایسی ریاست ہے جس میں ہندو ہونا بذات خود ایک جرم ہے۔ ' (9)

ستم ظریفانہ طور پر، اس تعبیر کا دارومدار حیدرآباد دربار کے ایک نظارے پر ہے، جسے پہلے پہل برطانویوں نے پیش کیا۔ نومبر 1925 میں نئے تعینات شدہ ریزیڈنٹ، سر ایلیم بارٹن، نے نظام کے معاملات میں ایک خفیہ تحقیقات کا بیڑا اٹھایا؛ اس کی رپورٹ نے برطانوی حکام کو ششدر کر دیا کیونکہ اس نے یہ ثابت کیا کہ دربار کی انتظامیہ ناکام ہوگئی تھی۔ یہ کہ ' زبردست خراب حکمرانی مسلط تھی، اور یہ کہ لوگ تقریباً اپنی برداشت کی آخری حد تک پہنچ چکے تھے۔ سیکرٹری آف سٹیٹ لارڈ برکن ہیڈ نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا، کسی حکمران کے خلاف اس سے سیاہ تر فرد

جرم تیار کرنا، بمشکل ہی ممکن ہوتا،(10) بارٹن کے انکشافات کے جلو میں نظام ہچکچاتے ہوئے متعدد برطانوی افسروں کو اہم انظامی مناصب پر تعینات کرنے پر مجبور ہو گیا۔ ان میں سے ایک، کونسل کے مالیاتی رکن رچرڈ چینونکس ٹرنچ نے بعد میں یادیں تازہ کرتے ہوئے کہا؛ جو کچھ ہم نے[1927 میں] پایا، وہ ایک مہذب حکومت کی نفی تھی۔۔۔۔۔ جسے ایک نظام کی شکل دے دی گئی تھی،۔(11)

بارٹن کی طرف سے سراغ لگائے گئے بہت سے عیوب1930 کی دہائی تک بھی قائم رہے۔ ان سب کا سربراہ خود حکمران تھا، نظام میر عثمان علی، جس نے اس ریاست کی صدارت 1911 سے کی تھی، مضبوط طریقے سے کرسی پر براجمان رہا اور ایسے طریقوں سے کام کرتا رہا، جو باری باری سے اس کے مشیروں کو ناراض اور بغاوت پر آمادہ کر دیتے تھے؛ مریضانہ طور پر اجنبیوں سے گھبرانے والا، یہ نظام اپنی پسندیدہ بیٹی کی نگرانی ایک ایسے جذبے سے کرتا تھا جو خطرناک طور پر ، پاگل پن کے قریب پہنچ جاتی تھی،(12) محظوظ ہونے کیلئے، وہ محل کے غسلخانوں میں لگے ہوئے خفیہ کیمروں سے بنائی ہوئی اپنے یوروپی مہمانوں کی تصاویر لیتا تھا، رات کو قبرستانوں میں جاتا تھا، اور شہر کے ہسپتال میں آپریشنوں کو دیکھتا تھا۔ اگر چہ وہ دنیا کے امیر ترین اشخاص میں سے ایک تھا، لیکن دولت کیلئے اس کا لالچ اس قدر نا قابل تسکین تھا کہ 1930 کی دہائی میں وہ امیر شرفا کے شادی کے استقبالیوں میں اس امید پر شریک ہوتا تھا کہ وہ مہمانوں سے تحائف (نذرانے) وصول کر سکے گا؛ دولت سے گھرا ہونے کے باوجود وہ اپنے وزرا سے خط وکتابت بیت الخلا کے کاغذ کے ٹکڑوں پر کراتا تھا، اور20 سالہ پرانی کار میں سفر کرتا تھا، ایک میلے کچیلے بوسیدہ لباس میں ملبوس ہوتا تھا۔ سر تھیوڈور ٹاسکر جو اسے اتنی اچھی طرح جانتا جتنا کہ کوئی بھی شخص جانتا تھا، اسے 'ماہر امراض دماغی ایک کیس، سمجھتا تھا۔(13)

زیادہ اہم بات یہ ہے کہ، حیدرآباد1930 کی دہائی میں بھی ایک ایسی محفوظ جاگیر رہی، جیسی کہ یہ ہمیشہ سے تھی۔ ریاست کا15 فیصد کلی طور پر نظام کی ملکیت تھا اور اس کی طرف سے نجی مفاد کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ ایک اور27 فیصد موروثی ٹیکس معاف جاگیروں پر مشتمل تھا جو مٹھی بھر اشراف اور خطاب یافتہ ملازمین کی ملکیت تھا۔ مزید برآں، شاہی خاندان، خزانے سے سالانہ ایک سو لاکھ اپنے رہن سہن کے اخراجات کیلئے وصول کرتا تھا۔ اس کے مقابلے میں عوامی

فلاح و بہبود پر خرچ بہت کنجوسی سے ہوتا تھا۔39-1938 میں حیدرآباد اپنے بجٹ کا16 فیصد سے کم، تعلیم صحت اور ترقی پر خرچ کرتا تھا، بمقابلہ 21 فیصد مرکزی صوبہ جات کے، 25 فیصد بمبئی کے اور تیس فیصد مدراس کے، جو کہ اس کے قریب ترین ہمسائے تھے۔(14)

آئینی میدان میں بھی تسلسل جاری رہا۔ 1930 کی دہائی تک شاہی احکام کے ذریعے حکومت نے وزرا اور کونسلوں کے ذریعے حکومت کیلئے جگہ خالی کر دی تھی۔لیکن یہ کونسل ایک دکھاوا تھی۔ یہ نہ تو قانون سازی کا آغاز کر سکتی تھی اور نہ ہی اسے مسترد کر سکتی تھی، اور اس کے20 ارکان میں صرف دو غیر سرکاری ارکان شامل تھے، دو کی نامزدگی وزیراعظم کرتا تھا، اور چار جاگیرداروں اور ہائی کورٹ کے وکلاء کی طرف سے چنے جاتے تھے، جو کہ200 رائے دہندگان سے بھی کم مشتمل ایک مشترکہ حلقہ انتخاب تھا۔کونسل کے ذریعے آئینی اظہار سے محروم ہونے کے علاوہ دوسرے طریقوں سے بھی رائے عامہ کو کچلا جاتا تھا۔کتب اور اخبارات کو زبردست طریقے سے سنسر کیا جاتا تھا، اور اسمبلی کی آزادی کو ایک شاہی فرمان کے ذریعے محدود کیا جاتا تھا، جو عوامی جلسوں کے منتظمین سے یہ تقاضا کرتا تھا کہ وہ پولیس سے پیشگی کی اجازت حاصل کریں۔

سب سے آخری لیکن سب سے کم نہیں، کہ اس بات یہ سوچنے کیلئے اچھی خاصی بنیاد موجود ہے کہ نظام کی حکومت نے ہندوؤں کو مسلمانوں کی نسبت زیادہ برے طریقے سے متاثر کیا، 1931 میں ہندو حیدرآباد کی رعایا کے84 فیصد سے زیادہ پر مشتمل تھے، جبکہ مسلمان صرف20 فیصد تھے؛ لیکن مسلمان حکومت پر غالب تھے اور اس کی برکات کا غیر متناسب حصہ حاصل کرتے تھے۔ مثال کے طور پر وہ پبلک سروس میں چار میں سے تین گزیٹڈ مناصب پر قابض تھے(جدول2)، حکومت کے زیرانتظام سکولوں اور کالجوں میں تین میں سے ایک منصب پر قابض تھے(جدول3) اور مذہبی عطیات کیلئے مذہبی محکمے کے بجٹ کا94 فیصد خرچ کرتے تھے؛(15)

جدول 2

حیدرآباد میں گزیٹڈ تقرریاں 1931

محکمہ	ہندو	مسلمان	میزان
سیکریڑیٹ	16	54	70
فنانس	15	26	41
ریونیو	20	196	216
عدالتی	12	136	148
پولیس اور جیل	13	40	53
تعلیم	53	183	236
طب	45	41	86
پبلک ورکس	34	62	96
دوسری	40	126	166
میزان	248	864	1,112

جدول 3

حیدرآباد میں تعلیم 1935-6

سطح/درجہ	ہندو	مسلمان	میزان
پرائمری	183,895	83,100	266,470
مڈل	20,895	18,898	39,793
ہائی	14,356	14,384	28,740
میزان	218, 621	116,383	335,003

درحقیقت ہندوؤں کو دوہری سزا ملتی تھی، کیونکہ یہ ان کی دولت ہی تھی جو بنیادی طور پر دربار کی دریادلی کی مالی ذمہ واری لیتی تھی۔ٹیکس سے آزاد جاگیروں کی املاک اور قابل ٹیکس خالصہ زمینوں کو مدنظر رکھتے ہوئے،1933 میں ریزیڈنٹ کیز نے یہ تخمینہ لگایا کہ ریاست کی مالیات اراضی کے،95 سے97 فیصد، ہندو قومیت کی طرف سے دیئے جاتے تھے۔(16) اگر ایسا ہے تو وہ بہت زیادہ زیربار تھے۔

تاہم دربار کی انتظامیہ کا سب سے زیادہ متنازعہ پہلو اس کی مالیاتی پالیسی نہیں، بلکہ اس کی مذہبی پالیسی تھی،عبادت گاہوں کی تعمیر اور مرمت سٹیٹ ایکلیز یاسٹک ڈیپارٹمنٹ کے دائرہ، اختیار کے تابع تھی،جس کے غالب طور پر مسلمان عملے کو ان منصوبوں کو غیر مجاز قرار دینے کا اختیار تھا جو ان علاقوں میں واقع تھے، جہاں اسلام کے پیروکاروں کی آبادی خاصی تھی۔(17) اور اس میں کوئی حیرت کی بات نہ تھی کہ ہندوؤں کی درخواستوں کو طویل عرصے تک التوا میں ڈال دیا جاتا تھا۔(18) موسیقی جو کہ ہندوؤں کی رسومات کا ایک جزولاینفک تھی، کسی بھی مسجد سے 'چالیس قدم کے اندر' ممنوع تھی۔مسلمانوں کے مقدس دنوں میں، مثال کے طور پر رمضان اور محرم کے مہینوں میں، ہندوؤں کو چاردیواری کے اندر عبادت کرنے کی ترغیب دی جاتی تھی۔اور بشمول موسیقی کے تمام عوامی رسوم پر پابندی ہوتی تھی۔ ہندو یہ شکایت کرتے تھے، اور متعدد برائے نام آزاد مبصر بشمول ناگپور کے فرانسیسی رومن کیتھولک بشپ کے جس نے جون1939 میں حیدرآباد کا دورہ کیا ان کے موقف کی حمایت میں نکل آئے۔(19) اس کے باوجود میں اس بات کو تسلیم کرنے میں تامل کرتا ہوں کہ حیدرآباد کی صورت حال 'اسلامی' جبر کی کوئی منظم مثال تھی۔ایک چیز یہ ہے کہ یہ تصور یہ فرض کرتا ہے کہ مقامی ہندو اور مسلم قومیتیں کوئی ٹھوس متحد گروپ تھے، جبکہ حقیقت میں وہ دونوں گہرے طور پر ذات پات اور فرقوں میں تقسیم شدہ تھے؛ ہندوؤں کی طرف، برہمنوں اور غیر برہمنوں کے، اور نظام کی سلطنت میں بولی جانے والی دو بڑی مقامی زبانوں تلگو اور مرہٹی کے طرفداروں کے درمیان شدید مخالفت تھی۔مسلمانوں کی طرف سینوں اور شیعوں کے درمیان، اور حیدرآبادیوں اور برطانوی ہند سے ہجرت کر کے آنے والوں،جنہیں مقامی زبان میں ملکی اور غیر ملکی کہا جاتا تھا،مخصوص القوم کشمکش پائی جاتی تھی۔سیاسی طور پر یہ دوفرعتیں کم از کم اتنی ہی اہم تھیں جتنی کہ مذہبی دوفرعیت۔ بلاشبہ1930 کی دہائی تک حیدرآباد کی سیاست میں مرکزی مسئلہ غالباً ملکی

اور غیر ملکی کے افتراق کا، جو کہ اگر چہ ثقافتی تاثر رکھتا تھا لیکن بنیادی طور پر ملازمتوں کے بارے میں ایک تنازعہ تھا۔(20)

فرقہ ورانہ تشریح معاشی بنیادوں پر بھی نا کام ہو جاتی ہے۔ باوجود افسر شاہی میں اپنی کمزور بنیاد کے، ہندو ایک محروم پرولتاری طبقے کے طور پر درجہ بندی کے مستحق نہیں ہیں۔ وہ زرعی شعبے پر حاوی تھے، جو 1931 کی مردم شماری کے مطابق ہر قسم کے کاشتکاروں کے 82.2 فیصد پر مشتمل تھے، تھوک و پرچون تجارت اور بینکاری پر ان کی اجارہ داری تھی اور وہ قانون، طب اکاؤنٹینسی کے تعلیمیافتہ پیشوں میں نمائندگی رکھتے تھے۔ درحقیقت ہندوؤں کی تجارتی برتری اس قدر مکمل تھی کہ دربار کا پبلک انفرمیشن ڈائریکٹر، پبلک سروس میں بطور ایک طرح کے بہبود کے اقدام کے مسلمانوں کے حق میں مثبت امتیاز کی پالیسی کے متعارف کروانے کا جواز پیش کرنے کے قابل ہو گیا:

'ہندوؤں کے پاس تجارت اور صنعت کا اور ریاست کی نجی دولت کا زیادہ بڑا حصہ ہے؛ اضلاع میں زیادہ تر اثر رسوخ کے مالک ۔۔۔ دیہاتوں کے پٹیل وغیرہ۔۔ ہندو ہیں۔ لہذا مسلمانوں کے لئے سوائے سرکاری ملازمتوں کے بہت کم روزی کے وسائل کھلے رہ جاتے ہیں۔۔۔۔لیکن سرکاری ملازمتوں میں بھی تین سو سے زیادہ ہندو گزیٹڈ آفسر ہیں۔(21)

اس کے بالعکس حیدرآباد کے مسلمان کوئی یک جنس حکمران طبقہ نہ تھے۔ جہاں چند ہزار مسلمان ملازمین اور جاگیردار ایک شوخ عش وعشرت زندگی بسر کرتے تھے، وہیں پر ان کے لاکھوں ہم مذہب، سماجی دائرے کے سب سے نچلے سرے پر نیچ پیشوں میں گھسٹے پھرتے تھے، جیسا کہ گھریلو ملازمت، زرعی مزدوری، سپاہ گری، اور پھیری کے کاروبار میں، جیسا کہ ایک ہم عصر نے اسے بیان کیا: 'حقیقت ۔۔۔۔ یہ ہے کہ گلیوں میں ہر وہ دوسرا بھکاری جسے آپ ملیں گے مسلمان ہوگا۔۔۔کیا حکمران بھکاری، جرائم پیشہ نادہندہ اور مفلس ہو سکتے ہیں؟ کس قدر بیہودہ بات ہے!۔۔۔آیئے، اپنے ذہنوں نے اس خیال کو نکال دیں کہ ہم حکمران طبقے کے افراد ہیں، کیونکہ ہم نہیں ہیں،(22)

تیسری اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ، ہندو معاملہ، دربار کی مذہبی پالیسی کے ساتھ نامکمل انصاف کرتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ موخرالذکر نے مذہبی جوش و جذبے کے عوامی مظاہرے پر پابندیاں لگائیں۔لیکن دربار کی نظر میں یہ۔۔۔۔قومیتوں کے درمیان کشمکش کو روکنے کیلئے ایک

لازمی برائی تھی؛ وزیر اعظم حیدری نے یہ واضح کیا کہ، ایک طویل عرصے سے مسلمہ پالیسی یہ ہے کہ تمام لوگوں کیلئے عوامی امن کو پہنچنے والے نقصان کو روکنے کیلئے ضابطہ سازی کی کم سے کم مقدار کے تابع مکمل مذہبی رواداری ہو، (23)۔ علاوہ ازیں یہ قوانین لگتا ہے، کہ بنیادی طور مساوی طور پر لاگو کئے گئے۔ ایکلیز یاسٹیکل ڈیپارٹمنٹ کے مبینہ تعصب کے باوجود، 1930 اور 1938 کے درمیان (24) 150 نئے ہندو مندر تعمیر کئے گئے اور 825 موجودہ مندروں کی مرمت کی گئی۔ دوسری طرف ان مسلمانوں کی درخواستیں بھی، جو مذہبی عمارات اور جلوسوں کے سلسلے میں انہیں قوانین کے تابع تھے جن کے ہندو تھے، بعض اوقات ایکلیز یاسٹیکل نوکر شاہی کی طرف سے مسترد کر دی جاتی تھی۔ مثال کے طور پر مئی 1938 میں ایک مسلمان رہنما بہادر یار جنگ کو پیغمبر ﷺ کے یوم پیدائش کی یاد میں ایک ریلی نکالنے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا گیا؛ جبکہ چند ماہ بعد ایک ہندو سوامی نریندر جی کو حیدر آباد شہر کی گلیوں میں سے ایک جلوس نکالنے کی اجازت دے دی گئی۔ جو کہ وہ واقعہ تھا جس نے اتفاق سے بعد میں ہونے والے ستیہ گرہ کیلئے ایک سازگار ماحول پیدا کرنے میں مدد دی۔ (25) بلاشبہ حکومت کی مذہبی پالیسی کے کچھ عناصر نے مسلمانوں کے احساسات کیلئے ایک براہ راست طمانچے کا کام کیا؛ کرسمس اور دوسرے غیر مسلم تہواروں کو عوامی تعطیلات کا اعزاز دیا جاتا تھا؛ حکومتی ملازمین کو اسلام قبول کرنے یا کسی اور مذہب کو قبول کرنے کیلئے کسی تحریک، کی حمایت کرنے سے منع کر دیا گیا تھا۔ (26) اور گائے کے ذبیحہ پر مکمل پابندی تھی، جس نے مسلمانوں کیلئے بقر عید کے تہوار کو مناسب طریقے سے منانے کو مشکل بنا دیا تھا۔ پریس سنسر شپ بھی لگتا ہے کہ غیر جانبدارانہ طور پر لاگو کی گئی تھی۔ 1935 اور 1938 کے درمیان متعدد ہندو اخبارات پر فرقہ واریت کو ہوا دینے کی وجہ سے مقدمے چلائے گئے، لیکن ایسا ہی سلوک الاعظم، اور 'رہبر دکن' کے ساتھ بھی کیا گیا، جو کہ دونوں سرکردہ مسلمان اخبارات تھے۔ (27)

یہ بات بڑی عجیب وغریب ہے کہ دربار کی مذہبی معاملات میں دوحزبیت کی علامت خود ریاست کا سربراہ تھا۔ نظام عثمان علی جسے عام طور پر بڑا فرقہ پرست بنا کر پیش کیا جاتا ہے، نے اپنی ہندو رعایا کے ساتھ منصفانہ برتاؤ کرنے کی سرتوڑ کوشش کی، وہ اکثر اوقات ہندوؤں کے تہواروں میں شرکت کرتا تھا اور متعدد مواقع پر ان ہندو ملازمین جن پر بدتمیزی کا الزام لگایا جاتا تھا، کا دفاع کرنے کیلئے مداخلت کرتا تھا۔ ایک موقع پر اس نے ان چار افسروں کے ریٹائر کرنے کے

فیصلے کو مسترد کر دیا، جو ایک ہندو سب انسپکٹر پولیس کے حق میں کھڑے ہو گئے جس پر پیغمبرﷺ کی اہانت کرنے کا الزام تھا۔(28) عثمان علی کے ذاتی عقائد بھی کافی اصطفائیت پسندانہ تھے۔ اگرچہ وہ نام کی حد تک ایک سنی تھا، لیکن ان کا رجحان شدت سے صوفی خیالات کی طرف تھا، اور محرم [کے تہوار] کے دوران وہ باقاعدہ طور پر اپنے اپ کو اچھے خاصے شیعہ جوش و جذبے کی حالت میں ڈھال لیتا تھا۔(29)، یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس سب کچھ نے اسے کٹر مسلمانوں کے ہاں انتہائی غیر مقبول بنا دیا اور 1936 میں برطانوی ریزیڈنٹ نے یہ پیش گوئی کی کہ نظام کی ذات پر کوئی مجنونانہ حملہ ہوگا، یا۔۔۔۔حیدر آباد شہر کی گلیوں میں شیعوں کا منظّم قتل عام ہوگا، اگر وہ اپنے جنون پر قائم رہا۔(30)

اگر کوئی ایک مذہبی گروہ 1930 کی دہائی میں، حیدر آباد دربار کی طرف سے بری طرح آگے بڑھا تو یہ غالباً آریہ سماج تھا۔ سماج کے اخباروں پر دوسرے ناموں سے تعلق رکھنے والے اخبارات کی نسبت زیادہ مرتبہ پابندیاں لگائی گئیں، اس کے ملازمین کا پولیس کی طرف سے تعاقب کی جاتا تھا اور آریا مبلغین کو، بعض اوقات درختوں کے نیچے اجلاس منعقد کرنے پر انہیں سزا دی جاتی تھی جبکہ عبادت گاہیں بنانے سے متعلق ان کی درخواستوں کو التوا میں ڈال دیا جاتا تھا۔(31) تاہم بعض لحاظ سے آریا ایک ایسا استثنا ہیں جو اصول کو ثابت کرتا ہے۔ ایک بات یہ ہے کہ ان کی تعداد زیادہ نہیں تھی، جو کہ ایک کروڑ ہندوؤں کے مقابلے میں صرف چند ہزار تھے۔ دوسری بات یہ کہ آریا سماج کے عقائد اور اعمال بہت سے اہم پہلوؤں میں بڑے دھارے کے ہندوں سے مختلف تھے اور دربار انہیں آریاؤں کے ساتھ زیادہ سختی سے برتاؤ کرنے کیلئے جائز سمجھتے تھے۔ یہ ایک ایسا نکتہ ہے جس کی طرف ہم بعد میں لوٹیں گے۔ آخری بات یہ ہے کہ لگتا نہیں ہے کہ سماج نے اس ایذا رسانی سے کوئی بہت زیادہ نقصان اٹھایا ہو جو مبینہ طور پر ان کے ساتھ برتی گئی 1939 میں ٹائمز آف انڈیا میں شائع ہونے والے اعداد و شمار کے مطابق عبادت گاہوں کے لحاظ سے آریاؤں کے ساتھ بالترتیب مسلمانوں اور ہندوؤں کی نسبت تین سے پانچ گنا بہتر سلوک کیا جاتا تھا۔(32)

اوپر پیش کی گئی شہادت کی بنیاد پر 1930 کی دہائی میں حیدر آباد واضح طور پر ان معنوں میں اسلامی ریاست نہ تھی، جن معنوں میں یہ اصلاح اب عام طور پر سمجھی جاتی ہے۔ اور نہ ہی ایسا محسوس

ہوتا ہے کہ یہ ہمعصر معیارات کے مطابق خاص طور پر جابر تھی۔ ہوسکتا ہے نظام متلون مزاج اور مخبوط الحواس ہو۔لیکن 1930 کی دہائی تک وہ اپنی ایگزیکٹوکونسل سے آزاد ہوکر کام نہیں کرسکتا تھا، جوکہ بڑے پیمانے پر ممتاز مسلم سیاستدانوں اور برطانوی ہند سے تعلق رکھنے والے سابقہ آئی سی ایس افسروں پر مشتمل تھی؛ایک علیحدہ عدلیہ موجود تھی جس نے قانون کی حکمرانی قائم کرنے کا عہد کیا ہوا تھا۔ایک سول سروس تھی جس میں بنیادی طور پر بھرتی مقابلے کے امتحان کے ذریعے کی جاتی تھی اور ایک جدید مالی انتظامیہ تھی، جس کا اور استعداد کے عمومی معیار، کے بارے میں برطانوی مبصرین کہتے تھے کہ وہ صوبوں کے معیار کے ساتھ مقابلہ کرسکتا تھا۔(33)اگران تمام چیزوں پر غور کیا جائے ،توشنکراچاریہ آف جیوتی مٹھ، بدری ناتھ کے ساتھ اختلاف کرنے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہ جاتی ،جس نے جون 1939 میں ہندوؤں اور آریاؤں کی براہ راست شکایات کی تحقیقات کرنے کے بعد نتیجہ نکالا کہ'ان میں تھوڑی سی مبالغہ آرائی کی گئی ہے،(34)

تاہم ،اگر یہ مطالعہ صحیح ہے تو یہ تعبیر کا پیچیدہ مسئلہ اٹھاتا ہے،اگر نظام کی رعایا کے ہندوؤں اور آریہ سماجیوں پر صحیح طور پر جبر نہیں کیا گیا،تو کیوں ان کے آٹھ ہزار لوگ9-1938 میں اپنی شکایات کا اظہار کرنے کیلئے دربار کے خلاف سول نافرمانی شروع کرنے پر مجبور ہوئے؟

9-1938 کا معمہ اور بھی پریشان کن ہوجاتا ہے، جب حیدرآباد کی سیاسی روایت کے تناظر میں اس پر غور کیا جائے۔1938 تک ریاست سیاسی طور پر خاموش تھی، کوئی عوام کی بنیاد پر مبنی پارٹیاں نہیں تھیں،اور پریس میں اور عوامی سطح پر حکومت پر تنقید دھیمی آواز میں تھی۔1931 میں اکولا میں منعقد ہونے والی چوتھی حیدرآباد سیاسی کانفرنس میں منتخب صدر رام چندرا نائیک نے

'ہمارے حکمران کی[تعریف کی] جس کی غیر معمولی قابلیت اور کام کرنے کی صلاحیت اور جس کی سادہ عادات کو ہر شخص کی طرف سے تسلیم کیا جاتا ہے اور وہ اپنے عوام کا فخر ہیں،اور جن کا دور حکومت مختلف عوامی عمارات اور بڑے بڑے ذخیروں کی تعمیر کی وجہ سے شاندار بن گیا۔۔۔۔ اور جس نے عوامی مفاد کے دوسرے، بہت سے شعبوں کیلئے فیاضانہ عطیات دیئے ہیں۔(35)

اس حب الوطنی کے موضوع کی گونج، ریاست کی پہلی حقیقی سیاسی جماعت، حیدرآباد سٹیٹ کانگریس کے بانیوں کے بیان میں بھی پائی گئی، ستمبر1938 میں، حیدرآبادیوں کو اس نئی تنظیم میں شمولیت کی دعوت دیتے ہوئے اپنے عوامی بیان میں کانگریس کی پرووینشل کمیٹی نے، آصف جاہی

تخت کے ساتھ اپنی پرخلوص وفاداری پر زور دیا اور ہمیشہ بادشاہی کی عزت اور قوت میں اضافہ کرنے کیلئے کوشش کرنے، کا وعدہ کیا، اس بادشاہ کی جو اس ریاست کی عظمت اور قوت کی علامت ہے، (36)

یہاں اس بات کی طرف اشارہ کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے کہ 1930 کی دہائی میں حیدر آبادی اپنے حکمران کے خلاف بے اطمینانی سے ابل رہے تھے۔ آدمی ایک ایسی تحریک کی تعبیر کیسے کرے جو بظاہر بغیر کسی وجہ کے ٹھوس شکل اختیار کر گئی؟

اس مسئلے کا ایک حصہ غائب ہو جائے گا، اگر یہ ثابت کیا جا سکے کہ 39-1938 کا ستیہ گرہ حقیقتاً اس سے کم عوامی تھا جتنا کہ یہ سطحی طور پر نظر آتا ہے۔ دربار نے، متوقع طور پر اس نقطہ نظر کی حمایت کی۔ اپریل 1938 میں وزیر اعظم حیدری نے ریزیڈنٹ کو یہ رائے پیش کی کہ:

'ان مظاہرین کی اصل تعداد، جو ریاست کے اندر سے اپنی مرضی سے آگے آئے ہیں انتہائی کم رہی ہے، اور ان میں سے بھی کسی بھی مرتبے کے لوگ معدوم تھے۔ یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ اگر باہر سے آنے والے لوگوں کی آمد کو روکا جا سکتا، تو حقیقتاً کوئی آریہ سماج یا مہا سبھا کا ستیہ گرہ حیدر آباد میں نہ ہوتا۔ (37)

بعد میں حیدری نے تجزیہ کیا کہ ستیہ گرہیوں کا اسّی فیصد سے اوپر، غیر ملکی تھے۔ (38)

دربار کے اعداد و شمار یقیناً بہت زیادہ ہیں۔ اس کے اپنے پولیس ریکارڈ جن کا خلاصہ جدول 4 میں دیا گیا ہے، یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ان ساڑھے پانچ ہزار مظاہرین میں سے جو فروری اور مئی 1939 کے درمیان گرفتار ہوئے، اور اگرچہ اس بات کا امکان ہے، کہ ان غیر شناخت شدہ قیدیوں کی بڑی تعداد میں سے جنھوں نے اپنے پتوں کو ظاہر کرنے سے انکار کر دیا، اکثریت برطانوی سے خوف زدہ ہوں۔ دوسری طرف، دونوں قسموں کے اکٹھے جمع کرنے سے بھی حیدر آبادی اکثریت میں تبدیل نہیں ہوتے۔ اور اس بات کو سمجھنا مشکل ہے کہ اس سلسلے میں تحریک کے رہنماؤں کی طرف سے جاری شدہ دستبرداریوں کی ان کے اس اعتراف کے ساتھ مطابقت کی جا سکتی ہے کہ، جیسا کہ جولائی 1939 سے 5,700 ستیہ گرہیوں کو اتنی دور دراز جگہوں سے بھرتی کیا گیا جیسا کہ راجستھان اور پنجاب۔ (39) متوازن طور پر پرستر فیصد بیرونی لوگوں، کا عدد معقول نظر آتا ہے۔

جدول4

حیدرآباد میں سول نافرمانی کیلئے گرفتاریاں

عرصہ	برطانوی ہندوستانی	حیدرآبادی	غیرشناخت شدہ	میزان
1۔14فروری	110	-	41	151
15۔28فروری	-	-	156	156
1۔14مارچ	152	23	.	175
15۔31مارچ	521	-	105	626
1۔14اپریل	421	284	223	928
15۔30اپریل	1,379	190	81	1,650
1۔14مئی	693	60	216	969
15۔31مئی	701	-	211	912
کل	3,977	557	1,033	5,567

یہ کہنا بھی ٹھیک ہے کہ ستیہ گرہ نے نظام کی رعایا کی بڑی اکثریت کی طرف سے بہت ٹھنڈا استقبال پایا۔مہم کے پہلے چند ہفتوں کے دوران،عوام کی طرف جوش وجذبے کا نمایا مظاہرہ، ہوا جس میں 1,000 تک کے ہجوم، روزانہ دارالخلافہ میں سول نافرمانی کے اس ڈرامے کو دیکھتے تھے۔لیکن نومبر کے اوئل تک، ستیہ گرہ کی تحریک کیلئے عوامی ہمدردی کمزور پڑنا شروع ہوگئی(40) اور1939 کے وسط تک یہ رسم اس قدر عامیانہ ہوگئی کہ جتھوں کی آمد بھی، جوکئی سوافراد پر مشتمل ہوتے تھے، چند کاہل دیکھنے والوں کے اندر ایک 'اکتادینے والی دلچسپی' سے زیادہ پیدا کرنے میں ناکام ہوگئے۔اس کے برخلاف آریہ سماجی، باجی کرشن پرشاد کے، اس احتجاج کے خلاف آواز اٹھائی، جبکہ متعدد ہندو سیاستدانوں نے، جو1938 کے وسط میں اصلاح کے حق میں مطالبات کے ہراول دستے میں تھے، اس چیز میں ملوث ہونے سے انکار کر دیا جسے ایک شخص نے حقارت سے 'غیر ذمہ دار اور گمراہ

نوجوانوں، کی ایک مہم قرار دیا۔(42)

ہمارے مسئلے کے ساتھ مساوی طور پر برمحل، تحریک کا سوال بھی ہے۔ اتنے زیادہ غیر حیدر آبادیوں کو، جو مفروضہ طور پر دربار کی مذہبی پالیسی سے براہ راست تکلیف زدہ نہیں تھے کس چیز نے اکسایا کہ وہ سول نافرمانی کی مہم میں حصہ لینے کیلئے اتنی دور تک سفر کریں؟ ستیہ گرہیوں کی مہم کے اخبار ڈگ وجے کے مطابق سب سے بڑا عامل ذاتی لگن تھی:

'ہمارے آمروں [رہنما] جو اپنے صوبے کے چنیدہ لوگ ہیں۔ اور آریا سماج کے ان قابل اعتماد کارکنوں نے تحریک کی روایات کو بے داغ رکھا ہے۔ ہر بعد میں آنے والا آمر۔۔۔۔ دفتر کے فرائض کا چارج سنبھالنے کے بعد، اپنے آپ کو دل و جان سے تحریک میں ڈال دیتا ہے، دن رات سخت محنت کرتا ہے، دور دراز مقامات کا سفر کرتا ہے، عوامی اجتماعات سے خطاب کرتا ہے اور پچیدہ نظام کے مختلف اجزا کی دیکھ بھال کرتا ہے۔ اس کی مختصر مدت پر مشقت اور ذمہ داری سے بھر پور ہوتی ہے۔'

ستیہ گرہ کی تاریخ میں، ایسے سخت کوش اور منظّم رضا کار کم ہی دیکھے گئے ہیں، جنہوں نے قربانی ذات اور فرض سے لگن کا اتنا قابل قدر ریکارڈ پیش کیا ہو۔(43)

تاہم حیدر آباد حکومت کو اس بات میں کوئی شک نہیں تھا کہ اس کا سرچشمہ ذاتی مفاد تھا۔ دربارِ حیدری کا حوالہ:

'جو کچھ کرائے کے ٹٹوؤں کو استعمال کر کے، ستیہ گرہیوں کی اس قسم کے ساتھ جو ستیہ گرہ کرنے کیلئے شراب پیتے ہیں، ان بے شمار جھوٹوں کے ساتھ، جو ان لوگوں کی طرف سے بولے گئے جو یہاں 'سچ' کے بارے میں بہت شور مچاتے رہے اور فساد کی قوتوں کی طرف سے ان کا موقع پرستانہ استعمال، جو اس حالیہ زرعی قانون سازی کے خلاف مخصوص مفادات کی طرف سے کیا گیا، جو سود کو محدود کرتی ہے، اور جس کا مقصد دیہاتوں کی قرض داری کو کم کرنا ہے اور جو کسان کی زمین کو ساہوکاروں کے ہاتھوں میں آنے سے روکتی ہے، اس سارے معاملے نے منہ میں ایک کڑوا، ذائقہ چھوڑا ہے۔(44)

دونوں تصاویر خام اور مبالغہ آرائی پر مبنی ہیں، لیکن دونوں سچائی کا جوہر اپنے اندر رکھتی ہیں۔ دربار کی طرفداری میں یہ کہا جانا چاہئے کہ لگتا ہے کہ بہت سے ستیہ گرہیوں نے مقصد یا کم از کم غیر

نظریاتی وجوہات کی بنیاد پر ستیہ گرہ میں شرکت کی۔ ہوسکتا ہے کہ حیدری نے جب یہ کہا کہ سول نافرمانی کی مہم، بعض پہلوؤں سے۔۔۔ایک پکنک تھی، (45) تو وہ مبالغہ آرائی کر رہا ہو، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سے لوگوں نے مہم میں تجسس کی وجہ سے، مہم جوئی کے جذبے کے ساتھ، یا اس وجہ سے حصہ لیا کہ وہ اسے اپنی مردانگی کو ثابت کرنے کا ایک موقع سمجھتے تھے۔ بلاشبہ کچھ ستیہ گرہی، جب عدالت کے سامنے لائے گئے تو وہ واضح طور پر برہم نظر آرہے تھے، جب انہیں ہلکی سی قید کے احکامات ملے، جو چیز بظاہران کے شہادت کے تصورات سے مطابقت نہیں رکھتی تھی۔ اس کے بالعکس شرکاء کی ایک تعداد اپنے ہم خیال گروپ کے دباؤ کے تحت لائی گئی تھی۔ ان تمام لوگوں کے جو گرفتار کئے گئے، کوئی چھٹے حصے نے بعد میں، اپنے طرزِ عمل کیلئے حیدر آباد کے حکام سے معافی مانگی اور پولیس کی رپورٹیں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ بہت سوں نے جب ایسا کیا تو وہ رو پڑے ؛ غالباً اس گروہ کے بہت سے لوگوں نے کبھی سرحد پار نہ کی ہوتی، اگر انہیں مضحکہ اڑائے جانے کا خوف نہ ہوتا تو۔ (46) اس قضیے کی کہ ہوسکتا ہے کہ کچھ ستیہ گرہیوں کی اپنے مقصد کے ساتھ لگن بہت سطحی ہو، مزید شہادت اس قدر کمزور معلومات سے ملتی ہے، جو میں بنیادی طور پر پولیس کے ریکارڈ سے، مظاہرین کے سماجی خاکے سے حاصل کرنے کے قابل ہو سکا ہوں۔ جیسا کہ آدمی توقع کرسکتا ہے، اکثریت خاصے نوجوانوں کی تھی۔ اکتوبر اور نومبر 1938 کے درمیان ان گرفتار ہونے والے 105 ستیہ گرہیوں میں سے جن کی عمر کے اعداد و شمار دستیاب تھے، 15 بیس سال سے کم عمر کے تھے، اور 24 سال سے کم تھے، جبکہ ان چند جتھوں میں جو 1939 کے دوران مہاراشٹر سے آئے تھے، 12 اور 13 سال کے نوجوان لڑکے شامل تھے۔ (47)

سماجی طور پر محروم گروپ بھی نمایاں تھے۔ مہم کے ابتدائی مرحلے میں پکڑے جانے والے مظاہرین، مخصوص طور پر طلبا تھے، کاریگر تھے، چھوٹے تاجر تھے، اور آوارہ گرد تھے، اور اگر ان کے نقطہ نگاہ سے جائزہ لیا جائے تو، جنہوں نے پولیس کو اپنی آمدنیوں کی تفصیلات مہیا کیں، تو اکثریت اپنی بقاپذیری کیلئے جدوجہد کر رہی ہوگی۔ (48) آخری لیکن اہم بات، ستیہ گرہیوں کی خاصی تعداد لگتا ہے کہ ٹوٹے ہوئے گھروں سے آئی تھی، یا انہوں نے ذاتی ناکامیوں کا سامنا کیا ہوا تھا؛ مثال کے طور پر 19 سالہ سری ہری گووند اپنے دونوں والدین کو کھو چکا تھا؛ 22 سالہ جی موہن ریڈی، کو اپنے والد نے گھر سے نکال دیا تھا؛ شنکر راؤ اور ڈی گامبر راؤ، جو دونوں 21 سال کے تھے، میٹرک

کے امتحان میں فیل ہو گئے تھے؛20 سالہ کرشنا راؤ کا والد قتل کے سلسلے میں عمر قید بھگت رہا تھا؛ اور 22 سالہ لکشمن راؤ تعلیم، چھوڑ دینے کی وجہ سے، اپنے والد کی نظروں میں ناپسندیدہ تھا۔غریب، بے گھر، بعض صورتوں میں نفسیاتی طور پر تکلیف میں مبتلا، یہ نوجوان بے، اطمینانی کے اس فطری حلقے کی نمائندگی کرتے تھے جو سہارا دیئے جانے کا انتظار کر رہا تھا۔(49)

ایک اور متعلقہ لحاظ، جو اس بات کی وضاحت کرنے میں مدد کرتا ہے کہ ستیہ گرہ نے کیوں اتنے زیادہ بیرونی لوگوں کو اپنی طرف کھینچا، یہ حقیقت ہے کہ ان کے سفر میں رعایت دی گئی تھی، اس جتھے کے قائد نے جو 4 فروری 1939 کو پونا سے آیا، یہ اعتراف کیا کہ ان کے گروپ کو 'مرہٹہ' اخبار کے ایڈیٹر کی طرف سے حیدرآباد جانے کیلئے 40 روپے دیئے گئے تھے، ایک اور جتھے نے دعویٰ کیا کہ انہیں بمبئی کے کسی مسٹر گوکھلے کی طرف سے بمقدار 50 روپے فی کس رقم دی گئی تھی، ہندو مہاسبھا نے یکسر، سول نافرمانی کی مہم کو مالی مدد پہنچانے کیلئے 70,000 روپے خرچ کئے، اور ان میں سے بظاہر زیادہ تر فی کس اوسط 15 روپے کے حساب سے ریل کے کرایے مہیا کرنے کیلئے گئے۔ آریہ سماج کا صرف اس سے بھی زیادہ تھا۔ایک برطانوی اندازے کے مطابق تین لاکھ۔ اور اسی طرح اس میں سے بھی زیادہ تر، لگتا ہے کہ کرایوں پر خرچ ہوا۔(50)

اس بات کو بھی تسلیم کیا جانا چاہئے، کہ مفاد خویش نے بھی اس تحریک میں کردار ادا کیا، کچھ ستیہ گرہیوں نے سیدھا سیدھا اپنے مقدر کو بہتر بنانے کیلئے اس میں حصہ لیا۔ شیخ چنڈولال نبی صاحب اور شیخ محی الدین صاحب نے، جن کی موجودگی کو حیدرآباد سٹیٹ کانگریس نے یہ تاثر دینے کیلئے ایک شہادت کے طور پر پیش کیا کہ اس کی تحریک کی حمایت مسلمان کرتے ہیں، الٹا اس اثر کو خراب کر دیا، بعد میں یہ اعتراف کر کے کہ وہ تو اس وعدے پر کہ انہیں اچھے عہدے ملیں گے،(51) پیچھے پیچھے چلے آئے تھے۔ بعد میں مہاسبھا نے یہ اشارہ کیا کہ یہ احتجاج ختم ہو سکتا تھا۔اگر ہندوؤں کا خاصی تعداد میں سرکاری ملازمتوں پر تقرر کر دیا جاتا۔(52) دوسرے لوگوں نے، لگتا ہے، کہ اپنی سیاسی خواہشات کو آگے بڑھانے کیلئے حصہ لیا۔مثال کے طور پر، چھٹے، آمر، مہاشے کرشن نے شولاپور کی 'وار کونسل' کے اس حکم پر عمل کرنے سے انکار کر دیا کہ جتھوں کو 25 افراد سے زیادہ کا نہیں ہونا چاہئے، اور ایک ہزار رضا کاروں کی سرحد کے آر پار قیادت کرنے پر اصرار کیا۔ یہ افواہ تھی کہ کرشن اپنے لئے اور اپنے اخبار 'پرتاب' کیلئے زیادہ سے زیادہ شہرت حاصل

کرنے کیلئے نکلا ہوا تھا؛(53) اسی طرح کے لحاظات نے، ہوسکتا ہے، کہ ڈیموکریٹک سوراج پارٹی کے رہنماؤں کوشامل ہونے پر اکسایا ہو، جنھوں نے مئی 1939 میں تحریک میں شمولیت اختیار کی، جبکہ زیرک اصحاب الرائے یہ کہہ رہے تھے کہ یہ جلد ہی ختم ہو جائے گی۔ برطانویوں کے مطابق ان کا مقصد و چند دن کیلئے [حیدرآباد] ریاست کی جیلوں میں اسیری کی تکالیف اٹھا کر شہادت کا تاج حاصل کرنا تھا،(54) آخری بات یہ کہ ہوسکتا ہے کہ دربار کے زرعی پروگرام کے مخالف مخصوص مفادات نے بھی اس میں ٹانگ اڑائی ہو۔ حیدرآباد کی قانون کی کتاب میں 1938 کے دوران اضافہ کئے گئے نوئے اقدامات نے اجتماعی طور پر ساہوکارہ کی منافع خوری کیلئے خطرہ پیدا کیا، جو کہ ایک ایسا پیشہ تھا جس پر تارک وطن ہندوؤں اور آریاؤں کا قبضہ تھا۔ اور 1938 کے موسم گرما میں حیدرآباد میں ساہوکار کمیٹی کا قیام یہ ظاہر کرتا ہے کہ کم از کم کچھ قرض خوار اس قانون سازی کی مخالفت کرنا چاہتے تھے۔ کیا وہ خفیہ سرگرمی میں بھی ملوث ہوسکتے تھے؟ دربار ایسا ہی یقین رکھتا تھا۔ ایک سینئر نے کہا، میں سمجھتا ہوں کہ ہم جلد ہی یہ معلوم کرلیں گے۔۔۔ کہ شہر کی ساہوکار کمیٹی ستیہ گرہ کی تحریک کی پشت پر ہے،(56) بدقسمتی سے اس مقدمے کی ٹھوس شہادت ناپید ہے؛ تاہم یہ حقیقت کہ تحریک کے تین مقامی رہنما لاہور میں قائم ایک بیمہ کمپنی، جس کی ملکیت ایک آریہ سماجی بینکار خاندان کے پاس تھی کیلئے کام کررہے تھے اسے بظاہر کچھ معقول بنادیتی ہے۔

دوسری طرف، ڈگ وجے کی طرف سے پیش کئے گئے اعلیٰ اقدار کے حامل نظریے کے حق میں بھی کچھ کہا جائے۔ یہ حقیقت کہ بہت سے ستیہ گرہی برطانوی ہند سے آئے اور یہ کہ کچھ نے حصہ لینے کیلئے رقم قبول کی اس بات کو ثابت نہیں کرتی کہ وہ، کرائے کے فساد پسند، تھے۔ جنہیں حیدرآباد کے ہندوؤں کی فلاح و بہبود سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ اس کے برعکس پولیس کی طرف سے انٹرویو کئے جانے والے بہت سے مظاہرین، لگتا ہے کہ جو کچھ وہ کررہے تھے اس کا گہرا شعور رکھتے تھے۔

علاوہ ازیں وہ سنسنی خیز کہانیاں، جو حیدرآباد کی چھلنی سے چھن کر واپس آرہی تھیں کسی بھی بے مقصد رضا کار کو، کسی جتھے میں شامل ہونے سے پہلے دو دفعہ سوچنے پر مجبور کرتی تھیں۔ کانگریس کے رکن جمنالال بجاج نے دسمبر 1938 میں پانچ سابقہ قیدیوں کا معائنہ کیا اور اتنے زخم اور خراشیں دیکھیں کہ وہ بلاشبہ قائل ہوگیا کہ انہیں، 'بلاجواز' جسمانی تشدد کا نشانہ بنایا گیا تھا۔(58) واپس آنے والے دوسرے لوگوں نے یہ دعویٰ کیا کہ انہیں بھوکا مارا گیا، ان پر کوڑے برسائے گئے،

زنجیروں میں جکڑا گیا، اور دوپہر کے وقت جھلسا دینے والی دھوپ میں پکایا گیا، (59) یہاں تک موت کی رپورٹیں بھی تھیں۔ 3 مئی کو ڈگ وجے نے، چنچل گوڑا سنٹرل جیل میں ایک ستیہ گرہ کے قیدی کی موت کے بارے میں ایک ہلا دینے والی کہانی شائع ہوئی،

'وشنو جی جو کہ بھگوت ٹنڈورکر کا بیٹا تھا 2 مئی کو جیل میں مر گیا۔ اس کے سر کے پچھلے حصے میں ایک گہرا زخم تھا۔ اس میں سے خون کی بڑی مقدار چلی گئی تھی۔ اس کی ناک میں سے بھی خون نکل آیا تھا۔ یہ واضح تھا کہ اسے جیل میں مارا پیٹا گیا ہے۔ اس کے سر کے پچھلے حصے کا زخم بھی لاٹھی کے حملے سے ہوا تھا۔ لاٹھی کے حملے کے نشانات اس کے بازو اور سر کے نیچے بھی نظر آ رہے تھے۔ (60)

جون تک آریہ سماج اس بات پر اصرار کر رہا تھا کہ کم از کم 10 قیدی تحویل میں ہی مر گئے تھے۔ (61) ان ممکنہ رنگروٹوں کو جنھوں نے یہ پروپگنڈا پڑھا یا زخمی جسموں کی ان عریاں تصاویر کو دیکھا جو اس کے ساتھ تھیں، کوئی شک نہیں رہا ہوگا کہ ستیہ گرہ ایک سنجیدہ کام ہے، جس میں زندگی اور اعضا کا حقیقی خطرہ پنہاں ہے،

تاہم، حیدر آباد کی جیلوں میں حالات اس قدر خوفناک نہیں تھے، جیسا کہ آریہ سماج کے اعلانات نے ظاہر کیا اتنے زیادہ قیدیوں کی موت بری بات ہے، لیکن شماریاتی طور پر یہ اتنی قابل ذکر نہیں ہے۔ لوگ لاٹھی کے حملوں کے علاوہ بھی بہت سی چیزوں سے مر سکتے ہیں۔ اور اموات کے اعداد و شمار ان اعداد و شمار کے ساتھ بالکل مطابقت رکھتے ہیں۔ جو 1930 کی دہائی میں برطانوی ہند کی جیلوں میں ریکارڈ کی گئیں جنھیں فطری اسباب کے ساتھ منسوب کیا جا سکتا تھا۔ (62) علاوہ ازیں ستیہ گرہ کی وہ فوج جو 1939 میں حیدر آباد میں اُمڈ کر آئی کوئی عام فوج نہ تھی۔ اس میں جولائی کے وسط تک 350، 15 سال سے کم عمر کے لڑکے اور 132 60 سال سے اوپر کے مرد شامل تھے۔ بلاشبہ، بچوں اور بوڑھے لوگوں کی موجودگی اتنی نمایاں تھی کہ حیدر آباد کے حکام نے یہ شک کرنا شروع کر دیا کہ انہیں خاص طور پر پروپگنڈے کے مقصد کیلئے بھرتی کیا گیا تھا؛

'[ایس ٹی ہولنز، نظام کے ڈائریکٹر جنرل آف پولیس نے لکھا] میں اس بات پر قائل ہو گیا ہوں کہ آریہ سماج ارادی طور پر بیمار اور کمزور افراد کو اس امید میں عدالتی گرفتاری میں بھیجتی ہے کہ وہ ہماری جیلوں میں قدرتی موت مر جائیں گے اور لہذا آریہ سماج کو ہمارے اوپر یہ الزام لگانے کا

موقع مل جائے گا کہ ہم برے سلوک سے ان کی موت کا سبب بنے ہیں۔

یقیناً ان میں سے کوئی چیز بھی دھاندلی کے کھیل کے امکان کو خارج نہیں کر سکتی، لیکن اگر تشدد واقع ہوا تو جیل حکام نے شہادت کو چھپانے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ ان تمام آریاؤں کی میتیں، جو تحویل کے دوران مر گئے، جلانے کیلئے سماج کے حوالے کر دی گئیں، اور ہر صورت میں سماج کے نمائندوں نے رسیدوں پر دستخط کر کے دیئے، جو اس بات کی تصدیق کرتی تھیں کہ میتیں اچھی حالت میں تھیں۔ نہ ہی آریا سماج کی تصاویر کلی طور پر قابل اعتبار ہیں۔ جیسا کہ پولیس کے وزیر تھیوڈور ٹاسکر نے طنزیہ طور پر یہ رائے دی، تصاویر اور میتوں کے زخموں کا جعلی پن مقصد نکالنے کے آسان ذرائع ہیں، (64)۔ جہاں تک بڑے پیمانے پر قیدیوں کا تعلق ہے، تو یوں لگتا ہے کہ حالات ایک جیل سے دوسری جیل میں مختلف تھے۔ جب اپریل 1939 میں ہالنز نے ریاست کے عقوبتی اداروں کا دورہ کیا تو ان نے دیکھا کہ گلبرگہ اور حیدر آباد میں کچھ حصے کو صاف کرنے کیلئے شہر میں بنائی گئی عارضی جیل میں ضرورت سے زیادہ ہجوم ہونے کی وجہ سے کچھ چھوٹے موٹے مسائل پیدا ہوتے ہیں؛ لیکن بہر حال وہ اس طریقے سے مطمئن واپس لوٹا جس طریقے سے اکثر جیلوں کو چلایا جا رہا تھا اور اس نے گلبرگہ میں 'کیمپ جیل' کا حوالہ بطور ایک مثال کے دیا؛

'ہم نے ایک بنگلہ کرایہ پر لیا ہے جو گلبرگہ شہر سے باہر خوبصورتی سے ایک اونچی جگہ پر واقع ہے، اور کچھ رہنما جیسا کہ نرائن سوامی لالہ کشن چند، اور مراتی لال۔۔۔۔ اس بنگلے میں رہتے ہیں۔ وہ وہاں بہت خوش ہیں کیونکہ ان کے پاس خدمت سرانجام دینے کیلئے نوکر بھی ہیں، اور انہیں کتابیں اخبارات رسائل لکھنے کا سامان وغیرہ مہیا کئے جاتے ہیں۔(65)

علاوہ ازیں، بہت سے ستیہ گرہی کبھی جیل نہیں گئے۔ ان سینکڑوں لوگوں کو جنہوں نے معافی مانگنے پر آمادگی ظاہر کر دی، صرف ایک رات کیلئے، زیادہ سے زیادہ دو دنوں کیلئے اندر رکھا گیا، اور پھر ان کے اصلی مقامات پر جانے کیلئے ٹرینوں میں بٹھا دیا گیا، اور ان لوگوں کو جو ضرورتمند تھے۔ ڈارکر کی طرف سے کرایے کی رقم بھی دی گئی۔ عمومی طور پر ان مختصر وقت کے قیدیوں کو شکایات کرنے کیلئے کچھ نہیں ملا۔ جب ایک 515 افراد پر مشتمل جتھا، جس کی قیادت پانچواں، آمر، ویڈورات وان پراتھی کر رہا تھا۔ 5 مئی کو پساد (سی پی) سے پہنچا، تو اس نے حیدر آباد پولیس کیلئے نقل وحمل کا مسئلہ پیدا کر دیا، جس کا نتیجہ ستیہ گرہیوں کے چوبیس گھنٹوں تک بھوکا رہنے کی صورت

میں نکلا، تاہم اگلے دن ایک کھلا باورچی خانہ، جو برتنوں، خوراک کے سامان اور باورچیوں سے لیس تھا، چالیس میل دور ضلعی صدر مقام ناندر سے خصوصی طور پر لایا گیا، اور قیدی جلد ہی بڑے آرام سے حکومتی خرچ پر کھانا کھا رہے تھے۔ ہمیشہ پولیس کی بربریت کی تاک میں رہنے والے اخبار ڈگ وجے نے یہ اعتراف کیا کہ صرف ایک رضا کار کے ساتھ درشتی سے نمٹا گیا، اس بات کا اضافہ کرتے ہوئے کہ ذمہ دار کانسٹیبل کو اپنے افسران بالا کی طرف سے اس کے نامناسب رویہ کی بنا پر سرزنش کی گئی۔(66) کیا یہ گروپ اپنے قیام کی تلخ یادیں اپنے ساتھ لے کر واپس گیا ہوگا؟ بہرحال میں تو اس پر شک کرتا ہوں۔

آیئے ہم اب تک کے اپنے نتائج پر غور کریں۔ ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ 9-1938 کے ہنگامے میں ملوث بہت سے لوگ بیرونی عناصر تھے جو سڑکوں اور ریلوں پر برطانوی ہندوستان سے آئے تھے۔ یہ کہ ان لوگوں میں سے بہت سے ایسی مختلف ذاتی وجوہات کی بنا پر آئے تھے، جن کا ریاست کے اندر کی مذہبی صورت حال سے کوئی تعلق نہیں تھا، اور یہ کہ تحریک کے مقامی پیروکار زیادہ تر حیدرآباد شہر کے شہری پرولتاری طبقے سے تعلق رکھتے تھے، جو کہ ایک ایسا طبقہ تھا جو طبقے کے رہنماؤں کی طرف سے تشدد کا عادی تھا اور ان کی چابکدستیوں کا شکار تھا۔ لیکن اس سے پھر بھی تحریک کے بنیادی سبب کی تشریح نامکمل رہتی ہے۔ ہندو اور آریہ رہنماؤں کو حیدرآباد کی حکومت کے خلاف ایک شدید قدم اٹھانے اور سول نافرمانی شروع کرنے پر کس چیز نے اکسایا جبکہ، جیسا کہ اوپر دکھایا گیا، ان کے ہم مذہبوں کی حالت حقیقتاً مایوس کن نہ تھی؟ اس سے جو دلیل سامنے آتی ہے، وہ دو عوامل پر زور دیتی ہے، جو دونوں کے دونوں آخر کار برطانوی ہندوستان سے تعلق رکھتے ہیں، سیاست بازی اور مذہب تبدیل کرانے کا عمل۔

1930 کی دہائی کے دوران برطانوی ہند میں سیاسی واقعات نے نوابوں کی ریاستوں میں آئینی تبدیلی کے امکان کو تیز کر دیا۔ 1935 میں گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ نے صوبوں پر ذمہ دار حکومتوں کا خاصی مقدار سے نواز دیا، اور دو سال بعد نئے آئین کی توسیع شدہ حق رائے دہی کی شقوں کے تحت منعقد ہونے والے عام انتخابات انڈین نیشنل کانگریس کی غیر متوقع فتح پر منتج ہوئے، کیونکہ نیشنلسٹ گیارہ میں سے چھ صوبوں بشمول بمبئی وسطی صوبہ جات، اور مدراس کے قطعی اکثریت کے ساتھ منتخب ہو گئے۔ کچھ دیر کیلئے کانگریس حکومت سنبھالنے کی اخلاقیات کے بارے

میں متذبذب رہی لیکن ستمبر 1937 میں اس نے اپنے تحفظات کو ایک طرف رکھا اور اقتدار کی باگیں سنبھال لیں۔ پریشان تھیوڈور ٹاسکر نے لکھا؛ 'ان تین صوبوں میں کانگریس کے اقتدار میں آنے سے، جو حیدر آباد کو گھیرے ہوئے ہیں، ناگزیر طور پر ریاست میں موجود نظم وضبط کی مخالف تمام قوتوں کو تیز کر دیا ہے،(667)

جمود کیلئے ایک اور خطرہ، مستقبل میں صوبوں اور ریاستوں کے کل ہند وفاق کیلئے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کی شق کے نتیجے میں سر پر لٹک رہا تھا۔ جبکہ مجوزہ میثاق کی حتمی شکل ابھی طے ہونا تھی، یہ فرض کر لیا گیا کہ ریاست ان وفاقی قوانین کے تابع ہوگی جو نا دیانتدار وفاقی ملازمین کی طرف سے لاگو کئے جائیں گے، جن کی موجودگی امرا کی حکومتوں کی طرف سے شہری حقوق کی خلاف ورزیوں کو روکنے کی خدمت سرانجام دے گی۔ اس طرح، اگرچہ 1935 کا ایکٹ ریاستوں سے، وفاقی مقنّنہ میں اپنے نمائندوں کو منتخب کرنے کیلئے عوامی فرض کیا جاتا تھا کہ جمہوری عمل میں حصہ لینے کا تجربہ ریاستوں کی حکومتوں کو سخت گیری سے گھسیٹ کر اسی سمت لے آئے گا۔

جزوی طور پر اس اتفاقی حادثے سے بچنے کیلئے اور جزوی طور پر راج میں اپنے ان آقاؤں کو ٹھنڈا کرنے کیلئے، جو اس نقطہ نظر کے قائل ہو گئے تھے کہ کانگریس کے خلاف ڈٹے رہنے کیلئے، ریاستوں میں کچھ آئینی تبدیلی کی ضرورت ہے، نظام نے ستمبر 1937 میں پروفیسر ڈی بی اراوا مود آئین گر کی چیئرمین شپ میں اصلاحات کی ایک سکیم تیار کرنے کیلئے ایک پانچ رکنی کمیٹی مقرر کی۔ تاہم اس حکمت عملی کا اثر الٹا ہوا، اس کے حوالے کی محدود شرائط کے باوجود، شروعات نے ہی یہ امید پیدا کر دی کہ دربار ایک نئے راستے کو اختیار کرنے پر آمادہ ہے، جبکہ عوام کی طرف سے تجاویز طلب کرنے کے کمیٹی فیصلے نے لوگوں کو اپنے نقطہ نظر کی حمایت میں راہ ہموار کرنے کیلئے تنظیموں کا آغاز کرنے کی حوصلہ افزائی کی۔ ان میں سے ایک تنظیم۔ واحیدر آباد پیپلز کنونشن۔ نے حیدر آباد کی سیاست میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا، جب اس نے آصف جاہی خاندان کی سرپرستی میں، عوام کی طرف سے ایک ذمہ دار حکومت کے حصول کیلئے سنجیدگی سے پکار دی۔(68) ساتھ ہی ساتھ آئین ساز کمیٹی کی تقرری نے فرقہ ورانہ کشمکش کی حدود کو واضح کرنے میں مدد دی۔ اگرچہ ہندو متوسط طبقے نے دربار کی اس کی دور اندیشی کی وجہ سے تعریف کی، لیکن مسلمان اشراف نے پرتشدد ردعمل کی پیش گوئی کی، اگر کمیٹی کی رپورٹ ایک جمہوری نظام کے قیام پر منتج ہوئی۔(69)

یہاں تک کہ حیدر آباد پیپلز کنونشن، جس میں متعدد مسلمان شامل تھے، جمہوری اصلاح کے درجے کے بارے میں متفق ہونے میں ناکام ہو گئے جس کی ضرورت تھی، اور یہ کنونشن آخر کار اس وقت ٹوٹ گیا، جب ورکنگ کمیٹی کے پانچ میں سے چار ارکان نے اس کو حتمی طور پر عسکریت پسندوں کو جولائی 1938 میں حیدر آباد سٹیٹ کانگریس کے جھنڈے تلے، دوبارہ گروپ بندی کیلئے چھوڑ دیا۔

مقامی ڈیموکریٹک فرنٹ نے اپنے آپ کو یہ انداز دے کر، گاندھی اور نہرو کی انڈین نیشنل کانگریس کے زیر بار ہونے کا اعتراف کر لیا۔ عوام کے سامنے دونوں تنظیموں نے اس افسانے کو برقرار رکھا کہ وہ علیحدہ اور خود مختار ہیں، لیکن کوئی بھی شخص، چہ جائیکہ حیدر آباد حکام، اس لغو دعوے سے دھوکے میں نہ آئے۔ واردھا اور وسطی صوبہ جات کے درمیان آمد و رفت کا جائزہ سنٹرل پراونسز میں دربار کے گماشتوں کی طرف سے لیا جا رہا تھا، اور جلد ہی یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمت افزائی اور غالباً مالی مدد بھی حاصل کر رہی تھی اور اس عمل میں بنیادی دلال کا کام بیدر میں قائم آل انڈیا سبسیبنر ز ایسوسی ایشن کا ایک ملازم کنگ چندر ڈایکا کر رہا تھا۔(70) بعد میں پدما جا نائیڈو کی تباہ کن رپوٹ کی بنا پر(71) کانگریس نے حیدر آباد ستیہ گرہ سے اپنے آپ کو فاصلے پر رکھنے کی کوشش کی، اور دسمبر 1938 میں اپنی زیر حمایت تنظیم کو اس مہم سے بالکل پیچھے ہٹ جانے پر آمادہ کیا، تاہم کانگریس اس کے اثر کی حد کی نشاندہی کی۔ جیسا کہ گاندھی نے ڈھٹائی سے ہریجن میں لکھا، 'سٹیٹ کانگریس نے کے لوگ میری رہنمائی میں کام کرتے رہے ہیں'(72)

حیدر آباد میں جمہوری تحریک کی کانگریس کی سرپرستی اس مفروضے پر محمول کی گئی کہ آل انڈیا وفاق آ رہا ہے اور یہ کہ وفاق مرکز میں اس کے طاقت پر قبضہ کرنے کے مواقع کیلئے ریاستیں بنیادی اہمیت کی حامل تھیں۔(73) اس سلسلے میں اس کے مفادات ہندو مہاسبھا کے مقاصد سے ٹکراتے تھے جس نے 1937 کے انتخابات میں بری کارکردگی دکھائی تھی، اور جس نے، بڑے پیمانے پر ہندوؤں کی آبادی والی ریاستوں میں ووٹوں کا ایک خفیہ خزینہ رکھا تھا۔ کانگریس کی طرح مہاسبھا کی آنکھ بھی وفاقی مقننہ میں حیدر آباد کی 19 نشستوں کی فیاضانہ نامزدگی پر تھی، جن کا مسلمانوں سے پر ہونا یقینی تھا، اگر نظام کو اپنی مرضی کرنے کی اجازت دی جاتی تو، علاوہ ازیں مہاسبھا 1931 اور 1933 میں کشمیر اور الور کی ہندو کی زیر حکومت ریاستوں میں (74) کسانوں کی بے چینی

کی حوصلہ افزائی کیلئے، مسلم احرار پارٹی تک واپس پہنچنے کے ایک ذریعے کے طور پر اور اس کے پیغام کو جنوب جہاں ہندو قومیت تقسیم شدہ کمزور اور غیر منظم تھی، تک پہنچانے کے ایک طریقے کے طور پر حیدرآباد میں اس عوامی تحریک کی حمایت کرنے پر آمادہ ہوئی۔(75) ایک اور گروپ جس نے 9-1938 کے حیدرآباد کے واقعات میں فعال دلچسپی لی آل انڈیا اسٹیٹ پیپلز کانفرنس (AISPC) تھی، جو کہ امرا کی رعایا کی چھتر تنظیم تھی، جو بمبئی میں قائم تھی۔ مہاسبھا کی طرح اے آئی ایس پی سی بھی جنوب میں کمزور تھی اور اس نے حیدرآباد میں ابھرتی ہوئی مزاحمت کو، برصغیر کے ان دیکھے بھالے۔ حصے میں اثر رسوخ کو بڑھانے کے ایک موقع کے طور پر دیکھا۔(76) یہ حیدرآباد کی، ایک بڑی ہندوستانی ریاست کے طور پر تزویری اہمیت کا احساس رکھتی تھی اور اس بات کا بھی کہ نظام پر فتح، ایک مقبول تحریک کو کسی بھی اور جگہ زبردست جذبہ دے گی۔ میراج کے بی وی شیخاوت نے کہا: 'اگر ہم وہاں کامیاب ہوسکیں تو ہمیں ہر جگہ کامیابی حاصل ہوجائے گی پی سی نے اپنے حیدرآباد کے دوستوں کو اس بات پر ابھارا کہ وہ دربار کے ساتھ سخت رویہ اختیار کریں، اور مکمل ذمہ وار حکومت سے کم کسی چیز پر سمجھوتہ نہ کریں، بعد میں، جب حیدرآباد سٹیٹ کانگریس ملائم پیرایہء اظہار میں دیئے گئے نام پبلک سیفٹی آرڈیننس کے تحت خلاف قانون قرار دیا گیا، تو اے سی ایس پی سی کے کارکن سب سے پہلے اس کی مدد کرنے کو جمع ہوئے۔

وہ چوتھی قومی جماعت جس نے حیدرآباد کی سیاست بازی میں اپنا حصہ ڈالا، آل انڈیا مسلم لیگ تھی، گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ میں شامل وفاق کی شکل کی اسی بنا پر سختی سے مخالف کی وجہ سے، جس بنا پر مہاسبھا اس کے حق میں تھی۔ لیگ یہ یقین رکھتی تھی کہ اس کی بقا کی بہترین امید، صوبوں اور ریاستوں کی ایک علیحدہ مسلم فیڈریشن کی تخلیق میں ہے۔1938 میں سندھ پراونشل مسلم لیگ کانفرنس نے حکومت سے درخواست کی:

'آئینی اصلاحات کی ایک ایسی سکیم تیار کرنے کی، جس کے تحت مسلم اکثریتی صوبے، مسلم مقامی ریاستیں اور وہ علاقے جہاں مسلمانوں کی اکثریت آباد ہے، اپنے وفاق کی شکل میں مکمل آزادی حاصل کرسکیں، اس اجازت کے ساتھ کہ سرحد سے پار کوئی اور مسلم ریاست بھی وفاق میں شامل ہوسکے۔'(78)

بعد میں لیگ کے صدر ایم اے جناح نے اسے واضح کیا کہ 'مسلم مقامی ریاستوں' کے اس

کے تصور میں، مسلمانوں کے زیرحکومت ریاستیں بھی شامل ہیں۔اس تعریف نے بڑی آسانی سے حیدرآباد میں داخلے کا دروازہ کھول دیا، اور1939 میں جناح نے نظام کی سالگرہ کی تقریبات میں دعوت کا فائدہ اٹھایا اور وہاں ان خطوط پر کچھ لابی انگ کی۔(79)

ان چار تنظیموں میں سے دو۔لیگ اور مہاسبھا۔کھلے طور پر فرقہ ورانہ پارٹیاں تھیں۔تیسری اے آئی ایس پی سی، اگرچہ اصولی طور پر سیکولرزم کے ساتھ وفاداری رکھتی تھی۔لیکن درحقیقت ایک ہندو جماعت تھی، جس کا کنٹرول ان لوگوں کے ہاتھ میں تھا جس کا نقطہ نظر، انیسویں صدی کے اواخر کی مہاراشٹر کی نشاۃ ثانیہ کی تحریک میں ڈھلا ہوا تھا، جس میں ان کے گنیش اور شیواجی کے عقائد شامل تھے۔(80) ایسے سرپرستوں کے ہوتے ہوئے یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ حیدرآباد کی سیاسی تحریک آخرکار فرقہ وارانہ خطوط پر قطبیت کا شکار ہوگئی۔

برطانوی ہند اور حیدرآباد کے درمیان افراد کی آمدورفت نے سیاست بازی کا ایک مزید میکانیہ تشکیل دیا۔1930 میں تقریباً پچاس نوجوان حیدرآباد چھوڑ کر گاندھی کی سول نافرمانی کی تحریک میں شامل ہونے کیلئے چلے گئے،(81) اور اگلی دہائی کے دوران نظام کی رعایا کے ایک سو مزید افراد کانگریس، مہاسبھا اور لیگ کے سالانہ اجلاسوں میں شرکت کرنے کیلئے باہر چلے گئے۔(82) درمیانہ طبقے کے ہندوؤں کا ایک بڑا گروہ1930 کی دہائی میں، اپنی تعلیم کو بڑھاوا دینے کیلئے ریاست کو چھوڑ کر چلا گیا، جبکہ شمالی ہندوستان سے ہزاروں مسلمان ریاست کی وسعت پاتی ہوئی پبلک سروس میں ملازم ہوئے ریزیڈنٹ نے یہ تحریر کیا کہ ملکی تحریکیں بہت زیادہ سخت ہو گئی ہیں، جبکہ حالیہ سالوں میں باہر سے آنے والے لوگ بعض اوقات اپنے نقطہ نظر میں فرقہ پرست رہے ہیں،(83) موخرالذکر میں سے ایک مخصوص مثال نواب مہدی یار جنگ کی ہے، جو کونسل میں یوپی کے محکمہ تعلیم سے آئے۔1931 میں، کان پور میں ایک خونی ہندو مسلم فساد کے بعد مہدی یار جنگ، ریزیڈنٹ کیز کو ایک طرف لے گئے اور:

'مجھے بتایا کہ ہر مسلمان کو مسلح ہو جانا چاہئے، اور پنجاب کے مسلمانوں کو کان پور میں قتل ہونے والے ہر مسلمان کے بدلے میں دو ہندوؤں کو قتل کرنے کی دھمکی دینی چاہئے۔وہ اس بات پر یقین رکھنے کا پرچار کرتا ہے کہ تمام ہندو، جونہی انہیں سوراج حاصل ہوتا ہے، تمام مسلمانوں کا قلع قمع کرنا اور انہیں غلام بنانا چاہتے ہیں،(84)

اس کے باوجود برطانوی ہند کے ساتھ ان پیشہ ورانہ روابط پر ضرورت سے زیادہ زور نہیں دینا چاہئے۔ ریاست کے اندر شاخوں کی کمی چند بنیادی ارکان رکھنے کی وجہ سے برطانوی ہند کی سیاسی جماعتیں ان لوگوں کی سوچ پر کوئی زیادہ اثر نہیں ڈال سکتی تھیں، جو فرقہ وراہ تشدد کے زیادہ تر مرتکبین شہری محنت کش۔ مہیا کرتے تھے۔ اسی طبقے کو سیاسی بننے پر کس چیز نے آمادہ کیا؟ ان کے معاملے میں بنیادی عامل مذہبی تبلیغ کا ہونا لگتا ہے، خاص طور پر تبدیل مذہب کرنے والوں کیلئے وہ شدید مقابلہ جو آریہ سماج اور اتحاد المومنین کے درمیان شروع ہو گیا تھا۔

آریہ سماج نے اپنی زندگی کا آغاز ایک مذہبی اصلاح کی تحریک کے طور پر کیا تھا، اور اس حد تک کہ اس نے 'ویدک دھرم' کو رجعت پسند ہندو مت کے، سناتن دھرم' کی مخالفت میں قبول کرنا، جاری رکھا، اس کے فطری دشمن ہندو تھے نا کہ مسلمان۔ تاہم، انیسویں صدی کے آخری عشرے اس نے ان کی نچلی ذات کے ہندوؤں کی بازیابی کی سرپرستی کرنا شروع کر دی، جو مذہب تبدیل کر کے اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ دوبارہ تبدیلی مذہب کے اس عمل نے، جسے آریا شدھی، یا تطہیر، کہتے تھے، انہیں مسلمانوں کے ساتھ براہ راست تصادم میں لا کھڑا کیا، جنہیں اس سے پہلے صرف غیر ملکی بنیاد رکھنے والی عیسائی مشنری تحریک کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا۔(85) حیدر آباد سماج، جو کہ چھوٹا اور آریا کی قوت کے مرکز پنجاب سے جغرافیائی طور پر علیحدہ تھا، شروع میں مسلمانوں کو کھینچنے میں محتاط تھا۔ لیکن 1930 کے عشرے میں اس اعتدال پسند پالیسی کو ترک کر دیا گیا۔ نئے رہنماؤں مہاتما نرائن سوامی، اور پنڈت نریندر جی کی سرکردگی میں مقامی تنظیم توسیع اور بھرتی کے پروگرام پر چل پڑی، جس کا نتیجہ سو سے زیادہ اضافی شاخوں کے کھلنے اور متعدد سکولوں، یتیم خانوں اور اخبارات کے حصول کی شکل میں نکلا، (86) پشت پر ان خاصے نئے وسائل کے ساتھ، سماج نے اپنے تبدیلی مذہب کی رفتار کو تیز کر دیا، خاص طور پر ان اچھوتوں پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے، جو تازہ تازہ اسلام میں داخل ہوئے تھے، عشرے کے وسط تک بیدر اور دیگر ضلعوں میں شدھی رسومات عام ہو گئی تھیں، اور ملک کے دوسرے حصوں میں اپنے ظہور کا آغاز کر رہی تھیں۔(87)

اسلامی جانب، آریہ کا مترادف اتحاد المسلمین یا مسلمانوں کے اتحاد کیلئے تنظیم تھا۔ اتحاد کی بنیاد 1926 میں ایک ریٹائرڈ درباری ملازم کی طرف سے رکھی گئی اور یہ شروع شروع میں ریاست کے ملکی طبقہ ء اشراف کیلئے ایک عالمانہ مشاورت گاہ سے قدرے زیادہ تھا؛ لیکن جوں جوں

1930 کی دہائی گزرتی چلی گئی تو یہ روز افزوں زیادہ سیاسی زیادہ مقبول عام اور زیادہ شاونیت زدہ ہوتا گیا۔اس قلب ماہیت میں بنیاد عامل ۔۔۔ بازیادہ صحیح طور پر شخصیت ایک نوجوان جاگیردار مسمی نواب بہادر یار جنگ تھے۔توانائی سے بھرپور، خوبصورت، بڑے بڑے مجمعوں کو اپنی پرجوش تقریروں سے بہالے جانے کے قابل،(88) بہادر یار جنگ ایک حقیقی طور پر کرشماتی رہنما تھے،اور1930 کی دہائی کے اوائل میں انہوں نے اپنی غیر معمولی قابلیت کوحیدرآباد کے مسلمانوں کی حیثیت کو ہندو نومسلموں کے بڑے پیمانے پر نفوذ سے سہارا دینے کے کام کیلئے استعمال کیا۔ اس کے سامنے نمونہ تبلیغ کی جس تحریک کی بنیاد1924 میں شمالی ہندوستان میں رکھی گئی۔تبلیغ کی انجمنیں اتحاد کی سرپرستی میں پوری ریاست میں قائم کی گئیں،اورقرآن کے پیغام کودیہاتوں میں پہنچانے کیلئے سینکڑوں مبلغین کی خدمات حاصل کی گئیں۔(89) بہادر یار جنگ کی سرگرمیوں کے نتیجے میں عشرے کے اختتام تک غالباً20 ہزار اچھوت دائرہ اسلام میں داخل ہوگئے۔(90)

حیدرآباد کے مسلمان پرولتاریوں کوسیاسی بنانے میں ایک اوراہم عامل خاکسار پارٹی تھی، جس کا آغاز1930 کی دہائی میں برطانوی ہند میں علامہ مشرقی کے ہاتھوں ہوا۔خاکسار جو کہ ڈھیلے ڈھالے انداز سے ہٹلر کے نازیوں کے نمونے پر تشکیل یافتہ تھے، مطلق العنانیت کے طرز کے طریق لباس وورزش کی حمایت کرتے تھے، جیسا کہ پریڈ، وردیاں، مارچ، اورجسمانی تربیت، اور اگرچہ مشرقی خودفرقہ ورایت کوترک کرنے کی بات کرتے تھے اورصرف مسلمانوں کے اندر باہمی تعاون کے جذبے کوفروغ دینے میں دلچسپی رکھنے کا دعویٰ کرتے تھے،لیکن ہندو لازمی طور پران کی تنظیم کومسلم ملیشیا کے طور پر دیکھتے تھے۔خاکسار تحریک جوحیدرآباد میں1936 میں متعارف ہوئی، اس قدر تیز رفتاری سے پھیلی کہ1938 تک یہ سٹیٹ کانگریس کے خلاف دو ہزار شدید جوابی مظاہرے منظم کرنے کے قابل ہوگئی۔(91)

جوں جوں اتحاد اورسماج کے درمیان تبدیلی مذہب کرنے والوں کے بارے میں مقابلہ شدت پکڑتا گیا،توں توں ان کے مذہبی پروپگنڈے کا انداز زیادہ سے زیادہ تیز ہوتا گیا۔ایک آریہ مبلغ نے اپنے مخالفین پراندھادھند شراب پینے والے ڈھکوسلے باز ہونے کا الزام لگایا؛ جبکہ ایک دوسرے نے اعلان کیا کہ نومسلم باغی تھے جن کی عورتیں ’غنڈوں کے ہاتھوں داغدار‘ ہونے کی حقدار تھیں۔اس کے جواب میں اردو اخبار ’رہبر دکن‘ نے بتوں کی پوجا کے بیت الخلا کے خلاف

ایک بھرپور جنگ کا مطالبہ کیا اور وعدہ کیا کہ یہ اس بات کو یقینی بنانے کیلئے اقدامات کرے گا کہ ویدوں اور منوسمرتی کی تمام تعلیمات، کو حیدرآباد سے غائب کروا دیا جائے گا۔ مسلم مبلغ صدیقی دیندار نے اپنے ہم مذہبوں کو اکسایا کہ وہ (ان) ملحدوں کو قتل کر دیں، جو اسلام کی بے حرمتی کرتے ہیں۔(92) اس پروپگنڈے کا ہندو اور مسلمان عوام کے ذہنوں پر اثر بلاوجہ چونکا دینے والی افواہوں سے دو چند ہو گیا، یہ کہا گیا کہ صدیقی ہندوؤں کو دہشت زدہ کرنے اور ہمپی اور وینکٹا رامن کے مندروں کو تہس نہس کرنے، کیلئے پٹھانوں کے بڑے جتھے کو لینے کیلئے افغانستان جا رہا ہے، یہ کہ خاکسار ہندوستان کو پاکستان میں تبدیل کرنے، کی تجویز رکھتے ہیں اور یہ کہ نظام کی جیلوں میں ہندو قیدیوں کو زبردستی اسلام میں داخل کیا جا رہا تھا۔(93) ٹاسکر نے افسردگی سے یہ لکھا:
'کانوں کے کچے لوگوں میں حیرت انگیز کہانیاں انڈیلی گئی ہیں،(94)

غالباً ان افسانوں میں سب سے زیادہ طاقتور افسانہ ایک واقعے سے برآمد ہوا، جو گنجوتی کے شہر، ضلع عثمان آباد میں واقع ہوا، دسمبر 1937 میں ایک شام کو کام کے بعد گھر کی طرف جانے والے ہندو پارچہ بافوں کے ایک گروپ کو مسلمانوں کے ایک جتھے کی طرف سے ورغلا لیا گیا، اور اس کے نتیجے میں ہونے والے جھگڑے میں پارچہ بافوں میں سے ڈسمیہ نامی ایک پارچہ باف کو مہلک زخم لگے۔ جہاں تک تصدیق ہو سکی ہے ڈسمیہ ایک آریا سماجی ہی نہیں تھا چہ جائیکہ وہ ایک آریہ سماج کی طرف سے قلب ماہیئت کر کے ایک بے خوف مبلغ، وید پرکاش بنا دیا گیا:

'ایک دن جابروں نے وید پرکاش کو پکڑ لیا اور اسے نیچے گرانے کے بعد، اور اس کی گردن پر چاقوں رکھنے کے بعد، اسے کہا، اگر تم زندہ رہنا چاہتے ہو تو اسلام قبول کرو۔۔ کتنا عجیب و غریب الٹی میٹم ہے، کس قدر اضطراب کا لمحہ تھا۔ کیا ہی خوفناک منظر تھا! ایک طرف زندگی، محبت اور رشتہ دار اور دنیاوی مسرتیں تھیں اور دوسری طرف جابر کا چاقو اس کی گردن پر تھا اور موت خوف تھا لیکن دھرم کامیاب ثابت ہوا۔ بہادروں کے خون نے وید پرکاش مسکرایا اور اس نے کہا، بے خوفی بھر دی، اور وید پرکاش مسکرایا اور اس نے کہا، 'میں مرنے کیلئے تیار ہوں لیکن میں اپنے ویدک دھرم کو نہیں چھوڑ سکتا، جوں ہی یہ الفاظ ادا ہوئے چاقو وید پرکاش کے گلے کے پار ہو گیا۔ خون بہنا شروع ہو گیا اور روح پرواز کر گئی، نوجوان آریاؤں کیلئے یہ پیغام چھوڑتے ہوئے؛، اگر ایک کے بعد دوسری مصیبت آتی ہے تو آنے دو۔۔۔ سچائی نے مجھے یہ سبق سکھایا ہے کہ اگر زندگی مذہب کی

خاطر جاتی ہے تو اسے جانے دو،(95)

1938 کے جذبات سے بھرپور ماحول میں اس ہراس انگیز کہانی کو سننے والے کسی ہندو نے رک کر اس کی سند کے بارے میں سوال نہیں آٹھایا۔ جلد ہی ہندوستان پھر سے وید کے قتل پر احتجاج کرتے ہوئے، غصے بھرے خطوط اور تار دربار اور برطانوی ریزیڈنسی میں اڈکر آرہے تھے۔(96) ان غمزدہ شہریوں میں سے بہت سے 1939 میں آریا سماج کے جتھوں کی صفوں کو بھرنے والے تھے۔

اس صورت حال میں کہ ہندو اور مسلمان عسکریت پسند اقدام کرنے کیلئے بیتاب تھے، اور باقیماندہ آبادی، کسی بھی لمحے دوسری طرف کے غنڈوں کی طرف سے حملہ کئے جانے کی پوری توقع کررہی تھی، تو یہ صرف کچھ وقت کی بات تھی کہ تصادم واقع ہوجاتا۔ عجیب بات ہے کہ، اپنی عددی کم تری کے پیش نظر، مسلمان ابتدائی جارح محسوس ہوتے ہیں؛۔ اوپر بیان کئے گئے گنجوتی کے واقعے کے علاوہ، ہندوؤں پر حمنا آباد مانک نگر میں 1936 میں حملہ کیا گیا۔ تاہم جب ایک مرتبہ اکسائے گئے تو ہندوؤں نے بھی جیسا پایا ویسا ہی لوٹایا۔ گلبرگہ میں مارے جانے والے تینوں افراد مسلمان تھے۔ اور ان میں سے اتفاق سے دو بہادر یار جنگ کے رشتہ دار تھے۔ اور ایسے ہی اپریل 1938 میں دھلپت فسادات کی زیادہ تر اموات تھیں، بلاشبہ، اس درباری کمیٹی نے، جس نے دھلپت کے فسادات کی تحقیقات کی مسلمان اشتعال کی کوئی بھی شہادت نہیں پائی، البتہ ہندوؤں کی پیش کش بنی کی بیشمار شہادتیں پائیں، مثال کے طور یہ رپورٹیں کہ لاٹھیوں اور اینٹ کے روڑوں سے مسلح ہندوؤں کو پہلے سے ہی بازار میں اکٹھے ہوتے دیکھا گیا، اور یہ حقیقت کہ حضرت سید جلال الدین کا جلوس، جس نے فساد کیلئے موقع فراہم کیا، اس سے پہلے کئی سالوں سے بغیر کسی وقوعے کے منعقد ہوتا رہا ہے۔(97)

ان میں سے ہر واقعہ غمزدہ دوستوں اور رشتہ داروں کی ایک وراثت چھوڑ گیا، جس میں بدلہ چکایا جانا تھا، لہذا فرقہ وارانہ تشدد کا ایک دائرۃ حرکت میں آگیا، اہم بات یہ ہے کہ، حیدرآباد آج تک پورے برصغیر میں سب سے زیادہ فسادات کے شکار شہریوں میں سے ایک ہے۔(98) تاہم مختصر الفاظ میں، فسادات کا سب سے اہم نتیجہ آریہ سماج کے رویہ میں سختی تھی۔ کئی سالوں تک دربار اور اس کے مصاحبین کے خلاف کدورت کو پال کر، سماج نے گہری ہوتی ہوئی بے چینی کو، حیدرآباد کے حکام پر اپنی مذہبی شکایات کے بارے میں کچھ کرنے کیلئے دباؤ ڈالنے کیلئے ایک سنہری موقع

سمجھا۔فروری1938 میں آریہ ویر اخبار نے اپنے قاریوں کو اٹھ کھڑے ہونے اور حیدر آباد کو اس کی بنیادوں تک ہلا دینے کا مشورہ دیا، مارچ میں آریہ بلدیو نے اپنے پیروکاروں کو نظام کے تخت کو چھ ماہ کے اندر حاصل کرنے، کی پکار دی۔ بمبئی کے 'جھنڈا' نے اضافہ کیا 'یہ آزمائش کا وقت ہے'،(99)

دہلی میں آریہ سماج کے زیادہ معتدل مزاج رہنماؤں نے، حیدر آباد کی ریاست کو قوت کے ذریعے ڈھانے کی سادہ لوحی کی کوشش میں ملوث نہ ہونے کی خواہش کرتے ہوئے، اس بحران کے حل تلاش کرنے کی کوشش کی، اپریل1938 میں انٹرنیشنل آرین لیگ کی ورکنگ کمیٹی نے دربار کے نام ایک خط میں، ہندوؤں کی، عبادت، سکولوں، تبلیغ سنسر شپ، تہواروں، قیدیوں کی تبدیلی مذہب اور پبلک سروس تک رسائی کے معاملات میں شکایات کے جلد حل، کا مطالبہ کیا، لیکن حیدر آباد حکومت نے یہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ کوئی سنجیدہ مسئلہ وجود رکھتا ہے۔(100)

اس چیز نے آریہ قیادت کیلئے صرف ایک راستہ کھلا چھوڑا۔ جون میں آریہ لیگ کے صدر جی ایس گپتا نے یہ اعلان کیا کہ سماج سال کے اختتام سے پہلے حیدر آباد میں عدم تشدد پر مبنی ستیہ گرہ شروع کرے گا۔ 'آزمائش کی گھڑی' آ پہنچی تھی۔

حیدر آباد میں1930 کی دہائی کے دوران فرقہ واریت کے بارے میں سب سے زیادہ چونکا دینے والی چیز یہ ہے کہ کس حد تک اس نے براہ راست برطانوی ہند سے اخذ کیا۔فرقہ وارانہ رویے پریس میں فساد کی، اور صوبوں میں تنازعات کی رودادوں سے لوگوں کے اندر راسخ کی گئیں، وہ تارکین وطن سرکاری ملازمین اور وطن پلٹ طلبہ کے ثقافتی اوقات بالکل مردم بیزری کی وجوہات پر، ان برطانوی ہندوستانی تنظیموں کی طرف سے جو ریاست میں قدم جمانے کا ایک موقع حاصل کرنے کیلئے بیتاب رہتی تھیں۔موخر الذکر میں سب سے زیادہ با اثر آریہ سماج تھا۔ جو کہ ایک ایسی تنظیم تھی جس کا صدر مقام دہلی میں تھا اور اس کی جڑیں پنجاب میں تھیں اگرچہ سماج کی رکنیت کا بڑا حصہ مقامی پیدائشی تھا۔لیکن اس کے بہت سے رہنما پنجابی تارکین وطن تھے اور یہ مبلغوں، لٹریچر اور رقوم کیلئے اپنی تنظیم پر انحصار کرتی تھی۔لہٰذا اس کا رویہ، شمالی ہندوستان کی حالیہ سیاسی تاریخ کے رنگ میں رنگا ہوا تھا، جس میں سماج نے ایک قائدانہ اور طوفانی کردار ادا کیا تھا۔مقابلے کے طور پر دہلی میں انٹرنیشنل لیگ کے زعما نے، حیدر آباد میں اپنی شمولیت اور دربار کے ساتھ بڑھتی ہوئی اپنی

محاذ آرائی کو اسلام کے خلاف گویا کہ ان کے لمبے عرصے کی جنگ کی جارحیت کے ایک تسلسل اور جنوب کی جانب توسیع کے طور پر دیکھا۔ اگر اس سے پہلے واضح نہیں بھی تھا تو اب 9-1938 میں برطانوی ہندی تعلق واضح ہو گیا۔ جبکہ سماج نے ہندومہا سبھا کے تعاون سے، شہری حقوق کی مہم کی حمایت میں ہزاروں جتھہ دار حیدرآباد بھیجے۔ باوجود اس کے زعما کی طرف سے برعکس دعویٰ، 9-1938 کے ستیہ گرہ کو عملہ، مالیات اور ہدایات بنیادی طور پر ریاست کے باہر سے ملتی تھیں، اور وہ کامیابی جو اس نے آخر کار حاصل کی بہ نسبت خودشورش کے جس نے بہت سے حیدرآبادیوں کو غیر متاثر چھوڑ دیا، صوبوں میں فرقہ وارانہ اثرات کے برطانوی خدشات کی مرہون منت تھی۔(101)

چند مواز نے نکتے کو سمجھانے میں مددگار ہو سکتے ہیں۔ حیدرآباد، اگرچہ غالباً سب سے زیادہ ڈرامائی کیس تھا، لیکن یہ کسی طرح بھی، واحد امرا کی ریاست نہ تھی، جو 1930 کی دہائی میں فرقہ ورانہ فسادات کی زد میں آ گئی۔ کشمیر، جوناگڑھ، الور، بھرت پور، جنڈ، کپورتھلہ، بہاول پور، مالیر کوٹلہ، رام ڈرگ، جے پور، اور ٹراونکور، تمام نے بے مثال حجم کے فرقہ ورانہ فسادات کا تجربہ کیا اور تقریباً ہر کیس میں بیرونی ہاتھ، ملوث تھا؛ احرار پارٹی اور احمدیہ فرقہ کشمیر میں، احرار اور مہا سبھا الور اور کپورتھلہ میں، خاکسار جے پور میں، اور کانگریس اور آئی ایس پی سی رام ڈرگ اور ٹراونکور میں۔(102) 1940 میں ان وقعات کو یاد کرتے ہوئے، برودہ کے دیوان سی۔ ٹی کرشنام اچاری نے یہ واضح نتیجہ اخذ کیا: اس نے جمنالال بجاج سے کہا، سب سے بڑا خطرہ جس سے بچنا ضروری ہے وہ ہے، ریاستوں میں ان فرقہ وارانہ دشمنیوں کو متعارف کروانا، جو برطانوی ہند میں سیاسی تنظیموں کے گرد جمع ہو گئی ہیں،(103)

یہ چیز ہمیں اس مسئلے کی طرف واپس لے آتی ہے جو مقالے کے آغاز میں اٹھایا گیا تھا۔ اگر فرقہ واریت کا ریاستوں میں فروغ بہت حد تک بیرونی ایجنسیوں کا مرہون منت تھا، تو یہ چیز یہ ظاہر کرتی ہے کہ امرا کے ہندوستان کے ساتھ کوئی چیز تھی جو فرقہ ورانہ کشمکش کی حوصلہ شکنی کرتی تھی یا اسے روکتی تھی۔ یہ کیا ہو سکتی ہے؟

برطانوی سرکار کا حمایت یافتہ نظریہ یہ تھا کہ امرا کی ریاستیں مذہبی ریاستیں تھیں جن میں مذہبی آزاد خیالی ممنوع تھی۔1893 کے پرابھاس پٹن کے فسادات کے بارے میں سیکرٹری آف سٹیٹ کو اپنے مراسلے میں حکومت ہندوستان نے تحریر کیا کہ:

'ایک مقامی ریاست میں معمول کے حالات یہ ہوتے ہیں کہ ایک ۔۔۔۔۔۔۔۔۔یا دوسرا مذہب انتظامیہ میں غالب ہوتا ہے، اور اس پارٹی کو جو کسی ایسے مذہب کا پرچار کرتی ہے، جو حکمران قوت کا نہیں ہے، تو اسے ایسی مراعات کا نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے جس سے وہ مستفید ہوتی اگر یہ اقتدار میں ہوتی اپنے حقوق پر اپنی مرضی کے مطابق عملدرآمد کرنے میں آزاد ہوتی۔(104)

تاہم حیدرآباد میں یہ معمول کے حالات نہیں تھے۔ نظام عثمان علی کا دربار آمرانہ اور غاصب تھا، لیکن یہ اسلامی مذہبی ریاست نہیں تھی: ہندو اور دوسرے غیر مسلم اپنی مرضی کے مطابق گھر پر یا اپنے معبدوں کے میدانوں میں عبادت کرنے کیلئے آزاد تھے۔ اور جس حد تک کم عوامی عبادت پر پابندیاں تھیں تو مسلمانوں کو بھی سزا دی جاتی تھی۔ مزید یہ کہ میرا تاثر یہ ہے کہ دوسرے بہت سی بڑی ریاستوں نے اسی طرح کی پالیسیوں کی پیروی کی۔ نظام کی طرح بہت سے ہندو شہزادے بھی اپنے ذاتی رویے میں لچکدار تھے؛ کچھ ۔۔جیسا کہ جودھپور۔۔ مسلم تہواروں کی سرپرستی کرتے تھے؛ دوسرے بیکانیر ایک مثال تھی۔۔ مسلم مشیروں کو اپنے اردگرد رکھتے تھے۔ درحقیقت کم از کم سات بڑی۔ ہندو حکمرانی کے تحت ریاستوں کے تیس کی دہائی کے وسط میں مسلمان وزرااعظم تھے۔(105) یہاں برمحل نمونہ مشرقی جنونیت نہیں ہے بلکہ۔۔ستم ظریفانہ طور پر۔۔۔برطانوی ہندوستانی غیر جانبداری ہے۔

لہذا، اگر امرا کی ریاستیں، صوبوں کی نسبت فرقہ واریت کا کم شکار تھیں تو اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ ان کے دربار شعوری طور پر ایک طرف کو دوسری پر ترجیح دیتے تھے؛ واضح بات ہے کہ کچھ دوسرے عوامل بھی کام کر رہے ہوں گے، ان کی روایتی سیاست سے ہٹ کر اور کونسی خصوصیات ایسی تھیں جو ریاستوں کو صوبوں سے ممتاز کرتی تھیں؟ فوری طور پر دو چیزیں ذہن میں ابھرتی ہیں: ان کی نسبتاً چھوٹی صنعتی بنیاد اور سیاست بازی کا ان کا کم تر معیار۔

اگر برصغیر ابتدائی بیسویں صدی میں معاشی طور پر 'پسماندہ' تھا تو امرا کی ریاستیں اور بھی زیادہ پسماندہ تھیں۔(106)

یہاں تک کہ حیدرآباد، جو کہ 'سب سے بڑی' ریاست تھی، غالب طور پر زرعی تھی؛ آبادی کا نوے فیصد گاؤں میں رہتا تھا؛ محض چار فیصد سے کم کارکن ثانوی صنعت میں ملازم تھے۔ اور واحد

قابل ذکر کارخانے 1937 میں ٹیکسٹائل ملیں تھں جن میں سات ہزار مخلوط کارکنوں کی نفری تھی۔ جو کہ ہندوستان کے کل کا ایک فیصد تھی۔(107) اس بڑی حد تک قبل سرمایا داری معشیت میں بہت کم یا صفر طبقاتی تشکیل تھی، اور اس سے بھی کم کوئی ایسی چیز تھی جسے طبقاتی شعور کا نام دیا جا سکے۔ سیاسی ترقی کا اندازہ لگانا معاشی ترقی کے اندازہ لگانے سے قدرے زیادہ مشکل ہے، لیکن پھر اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ریاستیں صوبوں سے پیچھے تھیں، برطانوی ہند میں سیاسی جماعتیں تقریباً ایک صدی سے فعال تھیں، اور اکیلی کانگریس کئی ملین کی رکنیت رکھتی تھی؛ وہاں ایک نمائندہ حکومت تھی؛ اور 1935 تک تقریباً نصف مرد بالغ آبادی کا ووٹ تھا۔ اس کا موازنہ حیدرآباد سے کریں۔ نظام کی ریاست میں حکومت غیر ذمہ دار تھی 1930 کی دہائی تک کوئی موثر سیاسی جماعتیں نہ تھیں؛ اور اکتوبر 1938 میں ایچ ایس سے کے 1500 سے بھی کم ارکان تھے۔

کیا ریاستوں کی اضافی پسماندگی، انہیں فرقہ وارانہ کشمکش سے محفوظ رکھ سکتی تھی؟۔ عین ممکن ہے، برطانوی ہند میں فرقہ ورایت کے مطالعات نے بار بار یہ ثابت کیا ہے کہ معاشی ترقی، سیاسی اکساہٹ اور مذہبی کشیدگی کے درمیان ایک تعلق ہے، اور اس کی توجیہ کرنے کیلئے متعدد نظریات پیش کئے گئے ہیں، مثلاً مارکسسٹ فرقہ واریت کو طبقاتی کشمکش کے قائم مقام کے طور پر دیکھتے ہیں؛ وہ یہ استدلال کرتے ہیں، کہ ہندوستان کے بہت سے حصوں میں طبقہ اور قومیت کے درمیان قریبی مطابقت نے پرولتاریوں کو اپنی 'عقلی' مادی شکایات کا اظہار مذہبی جنونیت کے غیض وغضب کی شکل میں کرنے پر مجبور کیا ہے۔ دوسرے مورخوں کی رائے ہے کہ فرقہ واریت کو برطانوی سامراجی پالیسیوں سے شہ ملی، جیسا کہ مذہبی اقلیتوں کو جداگانہ انتخابات کی رعایت سے، مزید دوسرے برطانوی آئینی اصلاحات کے اثرات پر زور دینے کو ترجیح دیتے ہیں؛ موخر الذکر دلیل کے مطابق، حق رائے دہی کی توسیع نے، خواہشمند رہنماؤں کو عوام کے اندر ووٹوں کیلئے دلالی کرنے کو ضروری بنا دیا، جس کے نتیجے میں سیاست زیادہ سے زیادہ شعلہ باز مذہبی خطابت سے بھرپور ہوگئی۔ پھر حیدرآباد کا کیس روشنی بخش ہے۔ نظام کی ریاست، عین اس لمحے بڑھنا شروع ہوئی، جب 1937 انتخابات میں کانگریس کی جیت اور آئین ساز کمیٹی کر تقرر کے بعد، سیاسی اشرافیہ نے جماعتیں بنانا، اور عوامی حمایت کیلئے کام کرنا شروع کیا۔ اور جب بڑھتی ہوئی کشیدگی، اپریل 1938 میں بڑھ کر دھلپت میں بڑے پیمانے کے تشدد میں تبدیل ہوئی، تو فسادکاروں کی صفیں شہر

کے محنت کشوں کے رنگروٹوں سے بھرگئیں، جن میں سے سب سے نمایاں اعظم جاہی ٹیکسٹائل ملز کے کارکن تھے۔(108) کیا یہ محض اتفاق تھا؟ ہم عصر ایسا نہیں سوچتے تھے۔ دھلپت فسادات کے بعد فرقہ وارانہ ہم آہنگی کو بحال کرنے کیلئے قائم ہونے والی غیر رسمی ہندو مسلم، اتحاد کمیٹی، کی ناکامی پر افسوس کرتے ہوئے ایک درباری ملازم نے لکھا کہ وہ تقریباً معقول فیصلوں پر پہنچ چکے تھے جب آئین ساز کمیٹی اور حیدرآباد پیپلز کنونشن کے آغاز نے، اس امن کی تحریک کی موت کا اعلان کر دیا۔۔۔[یہ ہے جو کچھ واقع ہوتا ہے، جب] متنازعہ سوالات۔۔۔۔۔۔کا فیصلہ ووٹوں سے کیا جاتا ہے، بجائے انہیں باہمی سمجھوتے سے حل کرنے کے،(109)

یقیناً، تمام امرا کی ریاستیں اپنے سماجی معاشی ڈھانچے میں ایک جیسی نہیں تھیں۔ بہت سی حیدرآباد، کی نسبت کہیں زیادہ پسماندہ تھیں، جبکہ کچھ جیسے کہ میسور اور بڑودہ، خاصی صنعتی اور ترقی کے راستے پر گامزن تھیں۔ پھر بھی حالات کا وہ تنوع جو امرا کی ریاستوں کے ہندوستان میں غالب تھا اس دلیل کو رد نہیں کرتا کہ فرقہ واریت جدیدیت کے شانہ بشانہ چل رہی تھی۔ یہ جس چیز کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ ہماری جینی اقسام بہت زیادہ وسیع اور سادگی پر مبنی ہیں۔ ریاستوں اور صوبوں کو بطور اجتماعات کے دیکھنے کے لئے ہمیں یہ متعین کرنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ برصغیر کے کون کون سے علاقے۔۔۔کون کونسی ریاستیں اور اضلاع۔۔اور کون کون سے شہر اور گاؤں فرقہ وارانہ تشدد کی تاریخ رکھتے ہیں۔ اور آیا اس رجحان کا کوئی تعلق ان کے سماجی معاشی خاکے سے بھی ہے۔ اب تک سامراجی دور کیلئے ایسا نہیں کیا گیا۔ برطانوی ہند میں فرقہ واریت کے تجزیے 'کب' کے سوال سے دلچسپی رکھتے رہے ہیں نہ کہ 'کب' کے سوال سے، اور اگرچہ متعدد حالیہ لکھاریوں نے سراہا ہے، صوبوں کے اندر اس کے جغرافیائی پھیلاؤ کی غیر ہموار نوعیت پر رائے دی ہے، لیکن کسی نے بھی ترسیل کے مسئلے پر سنجیدہ توجہ نہیں دی۔(110) گوپال کرشنا نے 1960 کی دہائی میں آزاد ہندوستان کے بارے میں اعداد شمار کو جوڑ کر اکٹھا کرنے سے ایک آغاز کیا ہے۔(111) جب کوئی شخص اسی طرح سامراجی ہندوستان کیلئے ایک جامع تصویر کے ساتھ سامنے آئے گا، تو ہم فرقہ ورایت کے مطالعہ تک زیادہ اعتماد کے ساتھ پہنچنے کے قابل ہوں گے۔

باب15

تقسیم ہند: گزشتہ پر ایک نظر

محمد مجیب

مجھے ڈاکٹر اقبال کے ساتھ ایک بحث یاد ہے، جنہیں جامعہ ملیہ نے ایک اجلاس کی صدارت کیلئے بلایا تھا، اس سے ایک معروف ترکی مہمان کو خطاب کرنا تھا، اوائل1935 میں یہ بحث غیر رسمی اور بے تکلف تھی، اور اس کا موضوع ہندوستانی مسلمانوں کا مقدر تھا۔ اقبال نے پانچ سال قبل یہ نقطہ نظر پیش کیا تھا کہ مسلمانوں کی اپنی سرزمین یا وطن ہونا چاہیے، جہاں وہ شریعت کے مطابق زندگی بسر کرنے کا ناگزیر تجربہ کر سکیں، یہ نقطہ نظر اس اصول کے متضاد طور پر خلاف تھا، جس پر جامعہ کی بنیاد رکھی گئی تھی، کہ مسلمانوں کو شہریت اور ثقافت کے مشترکہ مقصد کے حصول کیلئے غیر مسلموں کے ساتھ زندہ رہنا اور کام کرنا چاہئے۔ یہ بحث طویل اور دلچسپ تھی، اور اس تلخی سے کلی طور پر آزاد تھی، جس نے بعد میں، قوم پرست اور مسلم لیگ کے حامی مسلمانوں کے درمیان ہر قسم کے تبادلہ خیال کو خراب کر دیا۔ میری بہترین یادداشت کے مطابق اقبال اس اصول کو مسترد کرنے کی کوئی معقول بنیاد نہ پا سکے جس کی پیروی مامعہ ملیہ کر رہی تھی، انہوں نے صرف اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کی، اور یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ جو مسلمان ان کے ذہن میں تھے وہ پنجاب کے مسلمان تھے، جو ان کے مطابق ابھی تک اتنے کمزور تھے کہ اپنے پاؤں پر کھڑے نہیں ہو سکتے تھے، اور وہ انہیں سماجی اور معاشی طور پر سہارا دینے کیلئے سیاسی قوت کی ضرورت محسوس کرتے تھے۔

اقبال کے ساتھ بحث میں پیش کئے جانے والے دو نکات ابھی تک قائم ہیں، وہ علاقہ جس میں مسلمان شریعت کے مطابق زندگی بسر کر سکیں، اب پاکستان ہے، اور جامعہ ملیہ ابھی تک وہیں

ہے جہاں یہ تھی۔ انہی مقاصد کیلئے کام کر رہی ہے۔ جامعہ نومبر 1946 میں کانگریس اور مسلم لیگ کے انتہائی ممتاز زعما کو ایک ہی پلیٹ فارم پر جمع کرنے میں کامیاب ہوگئی تھی، اور ان دونوں سے، ان مذہبی، ثقافتی اور سیاسی مقاصد کی قدر کا اعتراف حاصل کر لیا جس کیلئے یہ وقف تھی۔

یہ چیز اس پہلے نکتے کا تعارف ہے، جس پر میں غور کرنا چاہتا ہوں، یعنی آیا کہ مسلمانوں کو اسلام کے اصولوں کے مطابق زندگی بسر کرنے کے قابل بنانے کیلئے تقسیم ضروری تھی۔

ہندوستان میں مسلم حکمرانی کے دور کی طرف مڑ کر دیکھنا، پریشان کن ہوگا۔ اسلام کے روحانی اصولوں کے مطابق زندگی بسر کرنے کی خواہش افراد کی ایک تھوڑی سی تعداد تک محدود تھی۔ سیاسی طاقت ایک اقلیت کے ہاتھ میں تھی، جو لازمی طور پر مصلحت پسندی میں یقین رکھتی تھی بجائے اخلاقی اصول کے۔ مذہبی اور سیاسی سرگرمیوں کی نامیاتی وحدت کی وضاحت کرنے کیلئے، مسلمان کو پیغمبر ﷺ اور پہلے دو صحابہ کے دور کی طرف واپس جانا پڑتا ہے۔ اور اس کے بعد اس کے اپنے دور تک جو کچھ واقع ہوا اس کی صحت کو مسترد کرنے کیلئے کچھ بنیاد تلاش کرنے کیلئے۔ لیکن مذہبی جذبے کو تیز کرنے کیلئے کسی تاریخی جواز کی ضرورت نہیں ہوتی، اور متعدد احیا کی تحریکیں بھی چلیں۔ تاہم وہ بنیادی طور پر الٰہیاتی تھیں۔ وہابیوں اور فرائضیوں نے سیاسی عمل کی طرف کچھ رجحان ظاہر کیا، لیکن ان کی قیادت کو سیاسی تصورات یا طریقوں کی بہت کم سوجھ بوجھ تھی یا بالکل نہ تھی۔ ان کے فرقہ ورانہ کردار نے اپنا زیادہ سے زیادہ اظہار کیا، اور نتیجے کے طور پر وہ ایک متحد کرنے والے اثر کی بجائے ایک منتشر کرنے والا اثر بن گئے۔ بریلوی مکتب فکر وہابیوں کی شدید مذمت کے ساتھ، اہل حدیث، بطور سرچشمہ ہدایت کے احادیث کی طرف رجوع پر اصرار، اور فقہ کے چاروں مکاتب کے استرداد کے ساتھ اہل قرآن، قرآن کے علاوہ دوسرے تمام ذرائع رہنمائی کے رد کے ساتھ تمام کے تمام اصولی طور پر الٰہیاتی تھے اور عمل کے لحاظ سے فرقہ پرست بن گئے۔ انہوں نے اسلام کی تعلیمات کو آرا کے ایک مجموعے تک محدود کر دیا اور اسلام کے عمل کو ان چیزوں پر جو بنیادی طور پر تفصیل کے معاملات تھے، سب سے زیادہ قابل اعتماد سند کی تلاش تک محدود کیا۔ سرسید احمد خان کا زندگی کے بارے میں نقطہ نظر کسی بھی خالصتاً مذہبی رہنما کی نسبت زیادہ وسیع تھا، اور عام فہم مذہبی فکر میں اس کا جائز مقام دینے پر آدمی کو ان کا شکر گزار ہونا چاہیے۔ ڈاکٹر اقبال ایک عظیم شاعر اور مفکر تھے، لیکن انہوں نے وہ زندگی بسر نہیں کی جسے روایتی طور پر ایک مذہبی زندگی

سمجھا جاتا ہے اور مذہبی قیادت کی خواہش بھی نہیں کی۔ مولانا آزاد کا فعال سیاسی زندگی کے اسلامی نصب العین کی تعمیر نو میں حقیقی حصہ جو اعلیٰ ترین روحانی اور اخلاقی اقدار سے جذبہ حاصل کرتا ہے، ترجمان القرآن کے چند پیروں میں آنکھوں سے اوجھل پڑا ہے۔

مذہبی تحاریک میں سے تازہ ترین جماعت اسلامی اور تبلیغی جماعت ہیں۔ جماعت اسلامی کے لٹریچر میں ہم اسلامی شریعت کی باقی تمام اصولوں اور سماجی اور سیاسی تنظیم کی شکلوں پر برتری کے حتمی دعوے پاتے ہیں، لیکن اس کی حقیقی اپیل کا منبع مغربی تہذیب کی خطیبانہ مذمت ہے۔ جماعت اسلامی نے ایک اسلامی ریاست کا تصور بھی ابھارا ہے، جس کا کوئی بھی مسلمان خواہ وہ کہیں بھی ہو، رکن بن سکتا ہے، اور جس کی حکمرانی بہترین ہوگی کیونکہ صرف مسلمہ نیکی اور دیانتداری کے حامل مسلمان ہی حکومت چلانے اور اس کے مشاورتی اداروں میں منتخب ہونے کے اہل ہوں گے۔ تبلیغی جماعت، جس کی بنیاد مرحوم مولانا الیاس نے رکھی، کا ہدف ان لوگوں جو اسلام کے عقائد و اعمال کے بارے میں کچھ جانتے ہیں اس قابل بنانا ہے کہ وہ ان لوگوں کو سکھائیں جو ان کے بارے میں کچھ نہیں جانتے یا بہت تھوڑا جانتے ہیں۔ یہ واحد تحریک ہے جو الہیاتی یا پُر تشدد نہیں ہے۔ اس نے لوگوں کے تمام طبقات کو اس مشترکہ ادراک پر جمع کیا ہے کہ وہ ایک معاشرے کے افراد ہیں، اس رکنیت کا مفہوم اور قدر و قیمت اس وقت ہو سکتی ہے، اگر ان عقائد و اعمال کو جن پر ان کے معاشرے کی زندگی قائم ہے، تمام لوگوں کی طرف سے سمجھا جائے اور ان کی پیروی کی جائے۔

چونکہ ہم ان اسباب کا تجزیہ کرنے کی کوشش کر رہے ہیں جو تقسیم پر منتج ہوئیں، لہٰذا، اس تناظر میں ٹھوس سوال یہ ہے کہ آیا مسلمانوں کے اندر مذہبیت کے کسی قسم کے اظہار کو غیر مسلموں کی طرف سے مخالفت کا سامنا کرنا پڑا، یا ان میں مسلمانوں کے اقلیت میں ہونے کی وجہ سے کوئی رکاوٹ ڈالی گئی جواب یہ ہے کہ وہ تمام مخالفت جس کا مسلمانوں کی مذہبی تحریکات کو سامنا کرنا پڑا وہ خود مسلمانوں کی طرف سے ہی تھی۔ ہندوؤں کی طرف سے گائے کی قربانی پر اٹھنے والے اعتراضات اور مسلمانوں کے مساجد کے سامنے گانے بجانے پر اعتراضات کے نتیجے میں پیدا ہونے والے تنازعات عام طور پر شرارت پسندوں کی طرف سے پیدا کیے گئے اور ان کے اثرات مقامی اور عارضی تھے۔ دوسری طرف ہندوؤں کی طرف سے صوفیوں اور ان کے مقابر کا احترام کیا

جاتا تھا۔ مجھے یاد ہے کہ بہار میں تشدد کی خونریزی کے بعد، میں نے دریائے گنگا کے کنارے ایک صوفی کے مقبرے کی زیارت کی، درگاہ میں رہنے والے مسلمان بھاگ گئے تھے اور جگہ ویران نظر آ رہی تھی۔ لیکن جلد ہی ہندو عورتوں کا ایک گروہ وہاں نمودار ہوا۔ انہوں نے اس طرح چکر لگائے اور ماتھے ٹیکے، گویا کہ ایسا کچھ نہیں ہوا تھا جو ایک مسلمان بزرگ کے مزار کیلئے ان کے احترام کے جذبات کو متاثر کرتا۔

لیکن خواہ وہاں اسلام کے روحانی اور اخلاقی نصب العینوں کے حصول کی مکمل آزادی تھی، لیکن پھر بھی مسلمان، ایک اسلامی ریاست کی تخلیق کی خواہش کر سکتے تھے، ایک ایسی چیز کے طور پر جو مثالی طور پر ضروری ہو، اور ایک ایسے علاقے کا مطالبہ کر سکتے تھے جہاں یہ ریاست قائم ہو سکے۔ میرا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ اسلامی ریاست کا تصور ہر مسلمان کے ذہن میں موجود ہونا چاہئے، اور اسے اس کے سیاسی کردار کیلئے ایک رہنما اور اصلاح کنندہ کے طور پر کام کرنا چاہئے۔ مجھے یاد نہیں کہ مسلم لیگ کے خیمے میں اتر پردیش کے نمایاں مرد اور عورتیں اس عقیدے میں شریک تھے۔ وہ اس قسم کے افراد بالکل نہیں تھے، جو اسلامی ریاست کے تصور کا جائزہ لینے کے ذہنی کام کا بیڑہ اٹھاتے۔ اس کے ساتھ ان کی وفاداری لفاظی پر مبنی تھی؛ وہ ذہین یا سنجیدہ ہونے کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ جب میں اسلامی ریاست کی سیاسی ساخت کے بارے میں سوالات کرتا تو عام طور پر مجھے جو جواب دیا جاتا وہ یہ تھا کہ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس پر اس وقت غور کیا جائے گا جب ہم پاکستان حاصل کر لیں گے۔ لیکن اسلامی ریاست کے آئینوں کے خاکے بھی تیار کئے گئے تھے۔ ایسا ایک آئین تجزیے کیلئے مجھے بھیجا گیا۔ میں نے دیکھا کہ وہ شخص یا اشخاص جنہوں نے اس کا خاکہ بنایا تھا علم سیاسیات یا حکومت کے طریق کار کے بارے میں بنیادی علم بھی نہیں رکھتے تھے۔ یہ ناگزیر تھا، وہ لوگ جو ایک اسلامی ریاست کی تخلیق کے بارے میں سوچ رہے تھے، اس بات کا احساس نہیں رکھتے تھے کہ وہ خلا میں ایک ایسی چیز کو تخلیق کرنے جا رہے ہیں، جو مسلمہ سماجی اور سیاسی تصورات اور عادات سے نشو ونما پاتی ہے، اور یہ چیز کسی مخصوص مقصد کی سمت کوششوں کا اختتام ہونا چاہئے نہ کہ مذہبی اور سیاسی مہم جوئی کا نقطہء آغاز۔

اسلامی ریاست کا سیاسی ڈھانچہ نہ ہونے کی صورت میں، ایسی عادات، رجحانات اور اداروں کی عدم موجودگی جو اخلاقیات کی بنیاد بن سکتے، ایک شدید کمی تھی۔ اس چیز کی عقیدے کے

احیا سے کسی حد تک تلافی ہو سکتی تھی۔ میں نے ان لوگوں میں جنہیں میں جانتا تھا اس قسم کی کوئی چیز نہ دیکھی۔ اتر پردیش کی مسلم لیگ میں ممتاز لوگ نماز کی طرف کم از کم عوام میں، صرف اس وقت رخ کرتے تھے، جب ناقدین کی طرف سے ان پر یہ اعتراض کیا جاتا تھا کہ وہ اسلام کی نمائندگی کرتے ہیں لیکن ان کے بنیادی فرائض سے غفلت برتتے ہیں، لیکن نماز اور روزہ سماجی شکلیں ہیں، اور محض ان کی پابندی مذہبی جذبے کی علامت نہیں ہے، اگر مذہبی جذبہ حقیقی ہوتا، تو خیراتی ادارے، یتیم خانے، اسکول اور کالج مسلمانوں کی طرف سے سے مالی امداد لیتے اور فائدہ حاصل کرتے۔ میرے بہترین علم کے مطابق ان میں سے کسی ادارے نے بھی کوئی مالی مدد حاصل نہ کی، یا اگر مسلم لیگ اتنی غریب تھی کہ وہ اس کی استطاعت نہ رکھتی تھی، تو اس کی طرف سے اخلاقی مدد ہی ملتی۔ اس کے برعکس دیوبند کی دینی تربیت گاہ سے سیاسی وجوہات کی بنا پر لاتعلقی کا اظہار کیا گیا، اور جامعہ ملیہ کو شک یا ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، کیونکہ یہ اپنے آپ کو بنیادی تعلیم کے ساتھ منسلک کرتی تھی، اور مہاتما گاندھی کیلئے احترام اور تعریف کا اظہار کرنے پر اصرار کرتی تھی (جو کہ ایک ایسا شخص تھا، جیسا کہ ہم جانتے ہیں، جس نے ان مسلمانوں کو بچایا جنہیں مسلم لیگ نے چھوڑ دیا تھا)۔ اگر نومبر 1946 میں ایم اے جناح نے جامعہ ملیہ کی سلور جوبلی کی تقریب میں شرکت پر رضامندی ظاہر کی، تو یہ لیگ کے رویے میں تبدیلی سے زیادہ، ڈاکٹر ذاکر حسین کی ترکیب اور ترغیبی صلاحیت کی وجہ سے تھا۔

مطالبہ پاکستان کے مذہبی پہلو کے بارے میں اتنا ہی۔ کیا ہم اس مطالبے کو، اور اس دو قومی نظریے کو جس پر یہ مبنی تھا، معقول طور پر ایک بیدار شدہ اور توانا سیاسی شعور کی ایک علامت قرار دے سکتے ہیں؟ خصوصی طور پر، کیا مسلمانوں کی ایسی ضروریات سیاسی اقدام سے پوری ہو سکتی تھیں، کوئی آگاہی تھی؟ کیا کوئی ایسے مثبت اور عمومی مقاصد تھے، جو کچھ ایسے خصوصی مقاصد کا منطقی نتیجہ سمجھے جا سکتے جنہیں پہلے ہی حاصل کر لیا گیا تھا؟۔

میں اس سوال پر صرف اتر پردیش اور دہلی کے حوالے سے بحث کروں گا، کیونکہ جیسا کہ میں نے پہلے نشاندہی کی ہے مجھے ان علاقوں کی مسلم لیگ کی قیادت کا اتفاق سے ذاتی طور پر علم ہے۔

ایسی ضروریات تھیں، جنہیں ان علاقوں کی مسلم آبادی کی خصوصی ضروریات قرار دیا جا سکتا

تھا۔ مسلمان کاشتکاروں کی تعداد میوات کے علاوہ کسی جگہ پر زیادہ یا مرتکز نہیں تھی۔ جو کہ دہلی کے مغرب میں تھا۔ مولانا الیاس کی تبلیغی جماعت نے ان میواتیوں یا میوں کے اندر خاصا تعلیم اور اصلاح کا کام کیا، جو ایک سخت جان اور قانون شکن قوم کے طور پر مشہور تھے۔ سیاسی قیادت نے کوئی تعمیری کام نہ کیا بلکہ تقسیم سے فوری پہلے کے سالوں میں میوں کی نو بیدار شدہ مذہبی حسیت کو استعمال کر کے ان کے ہمسایوں کے ساتھ ان کے تضادات پیدا کر کے، جو صرف ان کی تباہی پر منتج ہو سکتے تھے، میدان میں داخل ہوئے۔ اتر پردیش کے دیہاتی علاقوں میں ایسے چھوٹے زمینداروں کی خاصی تعداد تھی، جنہیں فضول خرچی کی عادات نے غربت میں دھکیل دیا تھا۔ انہیں بینکاری، بیج کی فراہمی آب پاشی وغیرہ کی امداد باہمی کی مہمات کے ذریعے بحال کرنے کی ضرورت تھی۔ ان چھوٹے زمینداروں کو ایک منضبط زندگی کی تعلیم دینے کی ضرورت تھی۔ جو مسلم لیگ جیسی تنظیم کے ہاتھوں بہتریں انداز میں دی جا سکتی تھی، جس کا کردار مذہبی اور سیاسی دونوں طرح کا تھا۔ اس کی بجائے اس طبقے کی ناکامی اور مایوسی کا سیاسی مقاصد کیلئے استحصال کیا گیا، جو ممکنہ طور پر اس کے ارکان کو کوئی فائدہ نہ پہنچا سکی، اور جس نے، اس کے برعکس، ان کی جانوں اور مالوں کو، ان جذبات کی وجہ سے خطرے میں ڈال دیا جو لیگ کے پراپیگنڈے کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے۔

شہروں میں دستکار طبقے تعلیم اور تنظیم کی بہت زیادہ ضرورت میں تھے۔ مسلمان قوم کو بیسویں صدی میں اپنے آپ کو معاشی طور پر پسماندہ سمجھنے کی کوئی ضرورت پیش نہ آتی، اگر اس کی قیادت نے اپنے کاریگروں کی تربیت میں اس سے آدھی کوششیں صرف کی ہوتیں، جو اس نے بالائی طبقے کے مسلمانوں کو انگریزی تعلیم حاصل کرنے کی طرف راغب کرنے میں صرف کیں۔ مسلمانوں کی دستکاری کو بہت عزت حاصل تھی۔ اس نے مشین کی بنی ہوئی اشیا کے ساتھ مقابلے کی وجہ سے خاصا نقصان اٹھایا، لیکن پھر کسی حد تک اس کا ازالہ بھی کر لیا تھا۔ جب یورپیوں نے مشین کی بنی ہوئی اشیاء پر ہاتھ کی بنی ہوئی اشیاء کو ترجیح دینے کا رواج ڈالا۔ مسلم پارچہ باف، کڑھائی کرنے والے، جفت ساز، جو کہ صرف مشہور کاریگر، ظروف سازی میں کام کرنے والے، جفت ساز، جو کہ صرف مشہور زمروں کے نام ہیں، ایک ایسے ماحول میں رہتے اور کام کرتے تھے جو ان کی تعلیم کی کمی کی وجہ سے محدود تھا، اور وہ اپنی فضول خرچی کی عادات کی وجہ سے بہت شدید معذور

ہو کر رہ گئے تھے جس نے انہیں مفلسی کے کنارے پہنچا دیا تھا۔ وہ نا قابل اعتبار بھی تھے، لیکن جہاں معلم نے اپنی آنکھیں کسی اور طرف پھیر لیں وہیں مبلغ بھی کبھی ان جزوقتی وعظوں سے آگے نہیں گیا جن کے دینے کی اسے دعوت دی گئی۔ کاریگر کی عادات اور اس کا نقطۂ نظر کبھی تبدیل نہ ہوئے، اور باوجود فطری صلاحیتوں کے وہ اپنے وقت سے بہت پیچھے رہ گیا اور لہذا معاشی طور پر غیر محفوظ رہ گیا۔

اترپردیش اور دہلی میں ملک کے دوسرے حصوں میں صورت حال مختلف تھی۔ زیادہ خوشحال تاجر بنیادی طور پر درآمد شدہ اشیا کی تجارت کرتے تھے، اور ان کے کاروبار کا دارومدار آزادانہ درآمدی پالیسی پر تھا۔ لیکن اگرچہ نقصان کا خطرہ واضح تھا، ایسی صنعتیں قائم کرنے کی بمشکل ہی کوئی کوشش کی گئی جو تجارت کو سہارا دیتیں۔ صنعت میں بلاشبہ مسلمانوں کو زبردست مقابلے کا سامنا کرنا پڑتا، لیکن اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا۔ تاہم ہندو صارفین کی طرف سے مسلمانوں کے خلاف کوئی امتیاز نہ ہوتا۔ کچھ سالوں تک اس خیال کے زیر اثر کہ مسلم صارف کو مسلم تاجر کی مدد کرنی چاہئے، میں نے اسے فرض خیال کر لیا کہ مجھے جو چیز ضرورت ہو وہ پرانی دلی سے مسلمانوں کی دکانوں سے خریدوں۔ مسلمانوں کے اندر اچھے سیلز مین بھی تھے اور برے بھی؛ اچھے سیلز مینوں کی دکانیں ہمیشہ پرہجوم رہتی تھی، اور مسلم گاہک اس ہجوم کا ایک غیر اہم حصہ ہوتے تھے۔ لیکن جب میں نے اپنے خیال کا پرچار اپنے خاندانی دائرے میں کرنے کی کوشش کی تو مجھے دھتکار کا سامنا کرنا پڑا۔ خاندان کی خواتین کی جو زیادہ تر خریداری کرتی تھیں، مسلم دکانوں سے ملنے والے مال کے بارے میں، بہت خراب رائے تھی، اور وہ دکانداروں کے اخلاق کی بھی پرواہ نہیں کرتی تھیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہ اس بات کی کافی علامت ہے، کہ وہ ضروریات جن کو سیاسی اظہار ملتا تھا، وہ پورے معاشرے کی اجتماعی ضروریات نہیں تھیں، بلکہ ایک طبقے کی ضروریات تھیں، جو بڑے اور چھوٹے زمینداروں، اور ان وکلاء، ڈاکٹروں گورنمنٹ ملازمین پر مشتمل تھا جو ان زمینداروں کے خاندانوں سے تعلق رکھتے ہوں مکمل ارکان نہیں بن سکتے تھے؛ علما اس طبقے سے تعلق نہیں رکھتے تھے۔ جب تمام مسلمانوں کی مساوات کا اصول زیر بحث ہوا، تو اس طبقے کے وجود کو یقیناً نظر انداز کر دیا جاتا یا بلکہ اس سے انکار کر دیا جاتا، اور یہ اس قدر منتشر تھا کہ یہ فریب پیدا

کرتا تھا کہ یہ وجود ہی نہیں رکھتا۔ لیکن اگر مجھے یہ کہا جائے کہ میں اس جذبے کے ابھار کی ایک اہم ترین وجہ بتاؤں جو آخر کار ملک کی تقسیم پر منتج ہوا تو میں یہ کہوں گا کہ یہ اس طبقے کا جمہوریت کی حقیقتوں کے خلاف ردعمل تھا۔(1)

میں خود اس طبقے سے تعلق رکھتا ہوں۔ مجھے اپنا ردعمل یاد ہے جب میں نے اتر پردیش اسمبلی دیکھی، میرا خیال ہے یہ افتتاحی اجلاس تھا۔ ملاقاتیوں کی راہداریوں میں اور ہال میں لوگوں کا ہجوم تھا، لیکن بمشکل ہی کوئی چہرہ ایسا تھا جسے میں جانتا تھا۔ میں ایک سادہ لوح شخص ہوں میں نے اپنے پیچھے کھڑے ہوئے شخص سے پوچھا کہ وزیراعلیٰ کہاں ہے، اور جواب میں مجھے ایک سرزنش بھری نگاہ اور یہ الفاظ وصول ہوئے، 'کیا آپ کو نظر نہیں آتا کہ وہ وہاں بیٹھے ہیں؟۔ مجھے انتہائی بے چینی محسوس ہوئی۔ میں کسی شخص کو نشان زد نہ کر سکا جو میری طرح کے لباس میں ملبوس ہو، وہ میرے اردگرد بولی جانے والی زبان اردو نہیں تھی، جو میرا خیال تھا کہ لکھنو کی زبان ہے، جو اتر پردیش کا ثقافتی دارالخلافہ ہے، اور میری نگاہ میں کوئی ایسا شخص نہیں آیا جو بات کرنے کے قابل ہوتا۔ میں نے اسمبلی کی عمارت کو ایک خوف اور بیزاری کے احساس کے ساتھ چھوڑ دیا۔ لیکن میں ایک تھا کہ دوبارہ وہاں جانے پر مجبور نہیں تھا؛ میں ایک استاد ہوں، میں سیاست سے دور رہا اور اپنے آپ کو تعلیم دینے کیلئے فراغت حاصل کر لی۔ اس اسمبلی کے چھیاسٹھ مسلم ارکان کا کیا ہوگا، جن میں سے انتیس مسلم لیگ سے تعلق رکھتے تھے؟ وہ میری مثال پر عمل نہ کر سکے اور اسمبلی کی عمارت سے باہر نہ آ سکے۔(2)

1935 کے ایکٹ کے تحت صوبہ جات متحدہ میں انتخابات سے پہلے، کانگریس اور مسلم لیگ نے ایک طرح کا اتحاد تشکیل دیا تھا، ان لوگوں کے خلاف جو برطانیہ کے حامی تھے یا بطور قوم پرست قابل اعتبار نہ تھے، جن کا تعلق کسی جماعت سے نہ تھا اور وہ ذاتی اثر ورسوخ کی بنا پر الیکشن جیتنے اور سیاسی مستقبل بنانے کی توقع رکھتے تھے۔ مسلم لیگ کو زیادہ کامیابی نہ ملی اور اس نے چھاسٹھ نشستوں میں سے صرف انتیس نشستیں حاصل کیں۔ کانگریس کی فتح بھرپور تھی اور کسی دوسری جماعت یا آزاد ارکان کی مدد کے بغیر حکومت بنائی جا سکتی تھی، مسلم لیگ کے رہنماؤں کے ساتھ غیر رسمی طور پر کیے ہوئے انتظام کے بارے میں کانگریس کی قیادت کا رویہ بتدریج تبدیل ہو گیا، اور جوں جوں مسلمان وزرا کی تقرری کے بارے میں مذاکرات آگے بڑھے تو یہ بات زیادہ سے زیادہ

واضح ہوتی گئی کہ کانگریس کسی بھی ایسے معاہدے کی شرائط خود طے کرے گی جو کیا جائیگا۔ میں لکھنو میں گھر پر تھا جب مولانا آزاد کی طرف سے تجویز کردہ معاہدے کا مسودہ چوہدری خلیق الزمان کو بھیجا گیا۔ اس کو پڑھنے کے بعد میرا فوری ردعمل یہ تھا کہ مسلم لیگ سے یہ کہا جا رہا تھا کہ وہ اسے مسترد کردے۔ یہ نہ صرف ان اشخاص پر ایک حملہ تھا جو وزیر بننا چاہتے تھے بلکہ اس پورے طبقے پر جس نے بڑے تکلیف دہ طریقے سے اپنے آپ کو منظم کیا تھا اور ابھی تک بھی غیر مستحکم محسوس کر رہے تھے۔ جواہر لال نہرو نے معاملات کو اور بھی خراب کر دیا، جب اس نے مسلم لیگ کے صدر کو یہ لکھا کہ اس وقت ہندوستان میں صرف دو قوتیں ہیں۔ برطانوی سامراج اور ہندوستانی قوم پرست۔ مسلم لیگ مسلمانوں کے ایک گروہ کی نمائندگی کرتی ہے، جو بلاشبہ انتہائی قابل لحاظ لوگ ہیں، لیکن وہ اعلیٰ درمیانی طبقے کے بلند علاقوں میں کام کر رہے ہیں اور ان کا مسلم عوام کے ساتھ کوئی مشترکہ رابطہ نہیں ہے اور مسلم زیریں درمیانہ طبقے سے بھی نہ ہونے کے برابر تعلق ہے، (3) یہ جیسا کہ میں نے پہلے اشارہ کیا ہے، صورتحال کے بارے میں میرا اپنا نقطہ نظر تھا، اور خلیق الزمان اور دوسرے رہنماؤں کو جانتے ہوئے، جیسا کہ میں جانتا تھا، میں نے ''انتہائی قابل لحاظ'' کے الفاظ اڑا دیئے ہوتے۔

لیکن یہ بہت کمزور قسم کی سیاسی دانش تھی، جس نے ایک دو وزارتی عہدوں پر اختلاف رائے کو ایک ایسی قومی لڑائی میں تبدیل کر دیا، جس میں ایک طبقے نے محسوس کیا کہ وہ اپنی زندگی کی جنگ لڑ رہا ہے۔ اگر مسلمانوں نے نہرو کی وجہ سے ایک وزاتی عہدہ اس سے زیادہ حاصل کر لیا ہوتا جس کے وہ حقدار تھے، تو نہرو کی عزت ختم نہ ہو جاتی۔ اگر خلیق الزمان کو ایک وزیر بنا دیا جاتا تو اغلباً مسلم لیگ اتر پردیش میں اپنے آپ تحلیل ہو جاتی، خلیق الزمان ایک بہت ہی دلکش شخص اور فصیح البیان مقرر تھا، لیکن وہ اس طبقے کا مکمل رکن نہیں تھا کیونکہ وہ مطلوبہ جائیداد کی شرط پوری نہیں کرتا تھا۔ اس کے خلاف ان لوگوں میں ایک غصہ ہوتا جو اسے ایک بیرونی شخص سمجھتے تھے اور اسے یا تو استعفیٰ دینا پڑ جاتا یا اس طبقے کے خلاف کام کرنا پڑتا جس کی نمائندگی اور قیادت کرنا اس کی خواہش تھی، نہرو اور آزاد نے مل کر اس کیلئے، ایک توہین شدہ تکلیف زدہ قومیت کا ایک بہادر سورما، بننے کیلئے راستہ ہموار کر دیا۔

اگر کانگریس کی حکومتوں نے عوام کے جذباتی ابھار کی عکاسی نہ کی ہوتی تو مسلم لیگ اور

کانگریس کے درمیان کشمکش ایک مختلف سطح پر اور بہت کم تلخ ہوتی۔ بہت سے نئے رہنما مسلمانوں کیلئے غیر معروف تھے۔ لہذا وہ اشخاص نہیں بلکہ صرف ہندو تھے۔ اور نہرو جو کہ ہر طرح سے اس طبقے سے تعلق رکھتا تھا، وہ ان کے ساتھ گیا اور اپنے آپ کو ان کے ساتھ وابستہ کیا۔ یہاں تک کہ اس نے اس طبقے کی ثقافت کے وجود سے بھی انکار کیا جس پر اس طبقے کو بہت ناز تھا۔ نہرو کے خیالات نے اس طبقے کو متاثر نہ کیا؛ یہ کسی ذہنی چیز میں دلچسپی نہیں رکھتا تھا، سوائے محض ایک جز وقتی گفتگو کے معاملے کے، اور بلاشبہ یہ اقوال زریں کو سچائی پر ترجیح دیتا تھا۔ یہ اس چیز سے بھی متاثر نہیں تھا جسے کانگریس کے لوگ اپنی قربانیاں کہتے تھے، کیونکہ یہ تکلیف کو ایک ایسی چیز سمجھتا تھا جو اس کے ضابطے کے مطابق کوئی مطلوب چیز نہ تھی، خاص طور پر کسی مقصد کیلئے تکلیف اٹھاتا۔ برطانیہ نے ہندوستان پر حکومت اپنی برتر قوت کی وجہ سے حاصل کی تھی، اور یہ کئی نسلوں پہلے کی بات تھی کانگریس نے وجہ سے نہیں بلکہ عدم تشدد کی وجہ سے حاصل کیا تھا، جو چیز پر اس طبقے کو متاثر نہیں کرتی تھی کیونکہ یہ ایک ایسی چیز تھی جو اس کی روایات کیلئے اجنبی۔ لہذا یہ طبقہ کسی چیز کے کہنے میں ضمیر پر کوئی خراش محسوس نہیں کرتا تھا، اگر یہ ان ہندوؤں کو تکلیف پہنچاتی ہو جنہیں کانگریس نے اعلیٰ نشستوں پر بٹھایا ہو یا عام ہندوؤں کو۔

لیکن ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اس طبقے کے پاس گندی باتیں کہنے کیلئے خاصے بہانے تھے۔ کانگریس کے زبردست لوگوں کے کردار میں کچھ نا قابل برداشت طور پر کچھ اوچھا پن تھا، جو اس انداز سے بات کرنے کے عادی تھے گویا کہ وہ حکومت اور ملک دونوں ہوں۔ شرافت کے تمام معیار بغیر منظوری کے قوانین کے درجے تک سمٹ گئے تھے۔ اردو نے تقریباً ایک ہی رات میں قانونی حیثیت کھو دی تھی۔ اور ایک ایسی زبان جس کی کوئی موسیقی کی اقدار نہ تھیں اور الفاظ کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی تھی جن کے بارے میں یہ یقین کرنا مشکل تھا کہ کسی انسان کی زبان نے کبھی ادا کئے ہوں گے، اس کی جگہ پر داخل کر دی۔ مزید یہ کہ جہاں ایک طرف اکثریت کی خواہش ایک ایسی دلیل لگتی ہے، جو اپنے آگے والی ہر چیز کو بہا کر لے جاتی ہے، وہیں، عوامی رابطے کے پروگرام کے ذریعے کانگریس کی طرف سے اس طبقے کو اس کی روزی کے واحد ذریعے سے محروم کرنے کے خطرے سے دوچار کر دیا۔ یہ ناگزیر تھا کہ یہ طبقہ اعلیٰ بھی اتنی شدت سے اور اتنے برے طریقے سے جواب دے جتنا کہ یہ دے سکتا تھا۔

ان لوگوں کو جنھوں نے خلافت تحریک کے ابتدائی دنوں میں مسلمانوں کے مذہبی جوش و جذبے کا مشاہدہ کیا تھا، اسلام کی اپیل کے ان اثرات کا کم تر اندازہ نہیں لگانا چاہئے تھا، جن کو قبول کرنا اعلی طبقے پر لازم تھا۔ ایک دفعہ جب ہندوستانی مسلمان ایک افواہ سنتا ہے۔ اور افواہ، حقائق کے مدلل بیان کی نسبت زیادہ طاقت وراکساہٹ رکھتی ہے، اور اسلام کی توہین کے کسی حقیقی یا مبینہ اقدام کے بارے میں سنتا ہے، تو وہ مشتعل ہو جاتا ہے۔ اس کے اندر کسی دیئے گئے بیان کی صداقت کی تصدیق کرنے کا رجحان نہیں ہے، اس کا ذہن غصے میں ڈوب جاتا ہے، اور اس کا غصہ اسے یہ اشارہ دیتا ہے کہ جتنی زیادہ تکلیف دہ خبر ہوگی اتنی ہی زیادہ وہ سچی ہوگی۔ اس کے اندر حیرت خیز کیلئے بھی ایک پسندیدگی ہے۔ جب ابتدائی قومی تعلیم کی سکیم کے کچھ مسلمان ناقدین کا سامنا بنیادی تعلیم کے نصاب میں اس سفارش سے ہوا، کہ موسیقی کے آہنگ کے ساتھ حرکات، یا بنیادی رقص کی حرکات کو سکول میں جسمانی ثقافت کی سرگرمیوں کا ایک حصہ ہونا چاہئے تو وہ اس چیز کے اشارے کے طور پر اس کے پیچھے پڑ گئے کہ نئے سکولوں میں مسلمان لڑکیوں کو رقص سیکھنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس سے اخذ کیا جانے والا کوئی نتیجہ اس سے زیادہ احمقانہ نہیں ہوسکتا تھا، اور بنیادی تعلیم کو مذموم قرار دے دیا گیا نہ صرف مسلمانوں کی ثقافت پر بلکہ شرافت کے تمام تصورات پر حملے کے طور پر۔ عین اسی وقت جب بنیادی طور پر یہ رپورٹ شائع ہوئی، سنٹرل پراونسز (اب مدھیہ پردیش) کے وزیر اعلیٰ نے سکولوں کا ایک ایسا نظام متعارف کروایا جس کو مالی مدد یا زمین کا عطیہ اس آبادی کی طرف سے دیا جانا تھا جو اس سے فائدہ حاصل کرتی۔ ان اسکولوں کو علم کے ودیا مندر یا مندر (لفظی معنی گھر) کہا جانا تھا۔ وزیر اعلیٰ کی اس سکیم کا نیشنل پالیسی یا کانگریسی حکومتوں کی پالیسی سے کوئی تعلق نہ تھا، لیکن مسلمانوں کی طرف سے اس پر وسیع پیانے پر تنقید کی گئی کہ یہ سکولوں کو مندروں میں تبدیل کرنے کی ایک کوشش ہے۔ یہ وہ بڑی زیادتیاں تھیں، جن میں کچھ اور بھی شامل تھیں، اور فیوز کو دھماکے کیلئے آگ دکھا دی گئی تھی، جس نے آخر کار ایک مشترکہ ملک کو ہندوستان اور پاکستان میں تقسیم کر دیا۔

وہ اصول جس کی بنیاد پر ملک کو تقسیم کیا گیا دوقومی نظریے کے طور پر جانا جاتا ہے۔ یہ ان جذبات اور بندشوں کی آخری شکل تھی جنھوں نے ہمیشہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ رکھا۔ اس جذبے کی وجہ سے جس کے ساتھ اس نظریے کی وکالت مسلم لیگ کی طرف سے

1940 کے بعد کی گئی، اور مسلم اعلیٰ طبقات اور ہندو عوام کے درمیان فاصلہ اور ابلاغ کے عدم امکان کو ظاہر کرنے کیلئے یہ مسلم جنونیت کی تخلیق نظر آتا ہے۔ لیکن ہندوستان کے دو اقوام پر مشتمل ہونے کا اعلان وی ڈی ساورکر کی طرف سے ہندو مہاسبھا کے سالانہ اجلاس میں اس کے صدارتی خطبے میں مسلم لیگ کے ایسا کرنے سے تین سال پہلے 1937 میں اور دوبارہ دسمبر 1939 میں مسلم لیگ کی قرارداد پاکستان سے تین ماہ پہلے کر دیا گیا تھا۔

تاہم، یہ کافی نہیں تھا، کہ کانگریس کی زیادتیوں اور ہندو جنونیت کی مثالوں کو اکٹھا کیا جائے اور نہیں بڑھایا چڑھایا جائے۔ مسلم لیگ پر اس کے حامیوں اور مخالفین کی طرف سے مختلف محرکات کی بنیاد پر کچھ نہ کرنے کا الزام لگایا گیا۔ کیونکہ اس کے پاس کوئی ایسے ترقیاتی منصوبے نہیں تھے جو مسلمانوں کو معاشی طور پر مضبوط بناتے اور چونکہ اس کے ارکان کی قسم کی وجہ سے ایک منضبط جماعت کی حیثیت سے اس کی اپنی تنظیم سازی تقریباً ناممکن تھی، لہٰذا مسلم لیگ کو کوئی حیرت خیز چیز کرنے کے بارے میں سوچنا پڑا۔ اسے اس وقت ایک بہت مناسب موقع مل گیا، جب کانگریس کی وزارتوں نے کانگریس کے حوالے کے بغیر جرمنی کے خلاف جنگ کے وائسرائے کے اعلان کے خلاف احتجاج کے طور پر استعفے دے دیئے۔ مسلم لیگ نے اس موقع کو ہندو راج سے نجات کے طور پر منانے کیلئے استعمال کیا۔ اس تقریب کو ایک مذہبی اور سیاسی رنگ دیا گیا۔ اور ہر مسلمان جو تکلیف زدہ یا اذیت زدہ محسوس کرتا تھا، یا جو چیز اس سے بھی زیادہ اہم تھی، ہر مسلمان جو ایک اجتماعی مسرت کی کسی شکل کی تلاش میں تھا، اس موقع کی یاد منانے میں اپنی ذہانت کو استعمال کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ مسلمانوں کے اندر اس بارے میں ایک عمومی اطمینان تھا کہ انہوں نے اپنے جذبات کے اظہار کیلئے 'کچھ کیا تھا'۔ اور دوسرا قدم انہی جذبات کا اظہار تقریری یا حقیقی تشدد میں کرنا تھا۔ اس مقالے کا مقصد واقعات کے تسلسل کو بیان کرنا نہیں ہے۔ نتیجہ نکالتے ہوئے صرف اتنا کہنے کی ضرورت ہے، کہ جب ایک مرتبہ مسلمان عوام کے جذبات تقسیم کا مطالبہ کرنے میں ملوث ہو گئے۔ تو پھر مسلم لیگ کیلئے اس کے مقاصد کی وضاحت کرنا ضروری نہ رہا، یا یہ اعلان کرنا کہ اگر مطالبہ پاکستان منظور ہو گیا تو یہ کیا کرنے کا ارادہ رکھتی ہے۔ یہ چیز یقیناً یونائیٹڈ پراونسز کے اعلیٰ طبقے کی ذہنی اور اخلاقی صلاحیت سے ماورا تھی، جس نے اکثریتی طبقے کی حکومت کو مسترد کر دیا تھا کہ وہ کوئی متبادل منصوبہ پیش کرتا۔ جب مصیبت آئی، تو خود اس کے ارکان کو بھی اپنے طور نقل

مکانی کرنا پڑی، کچھ خوف میں بھاگ پڑے کچھ ارادی طور پر اور میرے اپنے خاندان کی طرح غیر ضروری طور پر سرحد عبور کر گئے؛ کچھ پیچھے رہ گئے کیونکہ ان کیلئے چھوڑ کر جانا ممکن نہ تھا، یا یہ کہ وہ چھوڑ کر جانا نہیں چاہتے تھے۔ اگر آج ہم ماضی کی طرف رخ کر کے ہندوستان کی تقسیم سے بطور ہندو مسلم مسئلے کے حل کے استدلال کریں، تو یہ ظاہر ہوگا کہ یا تو سرے سے کوئی مسئلہ ہی نہیں تھا، یا اگر کوئی اس کا حل تھا، تو اس کیلئے کلی طور پر ایک مختلف نقطہ نظر کی ضرورت تھی۔

☆☆☆

باب16

کچھ یادیں

راجہ آف محمود آباد

ہندوستان میں قومی آزادی کی تحریکوں میں میری دلچسپی ذاتی تھی اور ایک زندگی بھر کی دلچسپی تھی۔ لہذا غالباً اس کو ایک ذاتی بیان سے شروع کرنا مناسب ہوگا۔ محمود آباد کی میری جائیداد، جو کہ شمالی ہند میں بڑی املاک میں سے ایک ملکیت تھی، مجھے میرے آباو اجداد کی طرف سے ورثے میں ملی تھی۔ میرے والد، مرحوم مہاراجہ محمد علی خان، اپنی پوری زندگی ملک کی مختلف سیاسی اور ثقافتی تحریکوں میں حصہ لیتے رہے۔ ان کی بڑی دلچسپیوں میں سے ایک دلچسپی ہندوستان میں تعلیم کی بہتری اور ترقی تھی۔ اس بات کی عکاسی، علی گڑھ کالج کی نیشنل مسلم یونیورسٹی کے درجے میں ترقی کی تحریک کے ساتھ ان کی طویل اور قریبی وابستگی، اور بنارس میں ہندو یونیورسٹی کی مادی اور اخلاقی حمایت سے ہوتی ہے۔ سیاست میں بھی اسی طرح قوم پرستی کا ان کا نظریہ بہت وسیع تھا، اور اس چیز نے انہیں ہندوستانی قوم پرستی کے دونوں بڑے دھاروں میں قابل قبول بنا دیا تھا۔ اپنے وقت میں وہ مسلم لیگ کے اہم زعما میں سے ایک تھے اور انہوں نے دو دفعہ اس کے اجلاسوں کی صدارت کی، ساتھ ہی ساتھ وہ انڈین نیشنل کانگریس کے بحث مباحثوں میں بھی فعال دلچسپی لیتے تھے اور ان میں شرکت کرتے تھے۔ اگر میں یہ کہوں کہ میرے والد سخاوت کے اعلیٰ شعور، اپنے عوامی جوش و جذبے، دوستوں کے ساتھ اپنی وفاداری اور آزادی کے ساتھ اپنی گہری محبت کیلئے مشہور تھے، تو یہ محض میرے پسرانہ فریضے کی ادائیگی نہیں ہوگی۔ اپنے دوستوں میں وہ متعدد معروف برطانوی، ہند اور مسلم ناموں کو شمار کرتے تھے۔ سر ہارکورٹ بٹلر ایک بلند منصب دوست ہونے سے زیادہ ایک بھائی تھے۔ میرے والد ہمیشہ انہیں بھائی صاحب، کہہ کر پکارتے تھے۔ جو کہ ایک ایسی فصیح

ترکیب ہے جو اپنے اندر باہمی محبت، احترام اور اعتماد کے جذبات رکھتی ہے، تمام ہندوؤں میں سے، درحقیقت تمام دوسرے ہندوستانیوں میں سے سوائے محمد علی جناح کے موتی لال نہرو، ایک دوست ملاقاتی سے زیادہ خاندان کے ایک رکن تھے۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ ہمارے لکھنو والے گھر میں ان کیلئے ایک کمرہ مخصوص تھا اور دوسرے کسی مہمان کو وہاں ٹھہرنے کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔ اس دن سے جب میں نے بولنا سیکھا، میں انہیں 'انکل' کہہ کر مخاطب کرتا تھا، اور ان سے اس درجے کی محبت اور شفقت پاتا تھا جو بہت کم لوگ دینے کے قابل ہوتے ہیں۔ یہاں میں ایک واقعہ بیان کرنا چاہوں گا، جو موتی لال نہرو کی خصوصیات اور ہمارے گھر میں اس کے مرتبے کی وضاحت کرے گی، لیکن اس سے پہلے ایک جملہ معترضہ مناسب ہوگا۔

میں نے اپنے بچپن سے اس طبقے سے جس سے میرا تعلق تھا اور جس چیز کی یہ علامت تھا، قدرے ٹالسٹائی کی طرح نفرت کا اظہار کیا ہے، غالباً یہ چیز اس پیار کی وجہ سے ہوگی جو میرے دل میں میری والدہ کیلئے تھا، جن کا تعلق ایک پڑھے لکھے اور معزز مگر متوسط وسائل والے خاندان سے تھا۔ ان کے خاندان نے بعض مشہور علما اور مصلحین پیدا کئے تھے جیسا کہ علامہ غلام حسین منظوری، مولنا حامد حسین، مصنف البقعات الانوار، اور جسٹس مولانا کرامت حسین۔۔۔صوبہ جات متحدہ میں پہلے مسلمان لڑکیوں کے کالج کے بانی۔ میرے والد کی شادی، میری دادی اماں کی، سید خاندان سے کسی کو بیاہ کرلانے کی زبردست خواہش کا نتیجہ تھی۔ اس بات کے جلدی ادراک نے، کہ اس ازدواجی تعلق نے میری ماں کے اپنے خاندان کے سادہ اور پرسکون طرز زندگی کو کسی طرح متاثر نہیں کیا مجھ پر یہ حقیقت آشکار کی کہ اصول لازمی طور پر تعلیمیافتہ امیر طبقے کی اجارہ داری نہیں ہوتے بہرحال وقار اور عزت دل سے سکھائے جاتے ہیں نا کہ رقص کے تربیت کار کی طرف سے، میرے ماموں ویسی ہی زندگی گزارتے رہے جیسی کہ وہ پہلے گزار رہے تھے، اشرافیہ کے ساتھ ان کے نئے تعلق سے متاثر اور مرعوب ہوئے بغیر؛ یہاں تک کہ میری ماں بھی، جو کہ اب ایک مہارانی تھی۔ نے ان سادگی کی اقدار کو نہیں چھوڑا جو ان کے اندر اپنے والدین کی طرف سے ودیعت کی گئی تھیں، لہذا یہ بات حیران کن نہ تھی کہ میں اس جاگیزدرانہ معاشرے میں، جس میں میں پیدا ہوا تھا، پرسکون محسوس نہیں کرتا تھا۔

موتی لال نہرو کی طرف سے پہلے والے حوالے کی طرف واپس آتے ہیں؛ جزوی طور پر

اپنی ماں کے اثر کے تحت اور جزوی طور پر اس وجہ سے کہ اپنے بچپن ہی سے میری آنکھوں نے ہمارے گھر میں 'کھدر' پوش قوم پرستوں کو دیکھا تھا۔ میں اپنے آپ کو کبھی مہنگے اور بھڑکیلے لباس پہننے پر مائل نہ کر سکا جو ہمارے خاندان اور طبقے کی روایات کی طرف سے لاگو کیا جاتا تھا، بلکہ اس کی بجائے میں نے گھر کے بنے ہوئے کپڑے پہننا شروع کر دیئے، جو یقیناً میرے والد کیلئے انتہائی ناگوار تھے، جن کے بارے میں یہ بات ذکر کرنا انتہائی دلچسپ ہے کہ انہوں نے اپنے تمام قوم پرست دوستوں کو اسی طرح کے لباس میں دیکھ کر کبھی اپنی بھنویں نہیں چڑھائی تھیں، ایک دن، جب موتی لال ہمارے ہاں ٹھہرے ہوئے تھے، میں نے ایک نیا کھردرے کھدر کا لباس پہن لیا اور اپنے آپ میں بہت خوش ہو رہا تھا، جب اچانک میرے والد اندر آ گئے، بڑی ناپسندیدگی سے میری طرف دیکھا اور میرے کپڑوں کی طرف اشارہ کیا، ان کے ردعمل سے سکتے میں آ کر میں نے اپنا سر نیچے ڈال لیا اور کوئی جواب نہ پا کر وہیں کھڑا ہو گیا۔ اسی لمحے، انکل موتی لال نمودار ہوئے اور میرے خوفزدہ چہرے اور میرے والد کے غصے بھرے چہرے کو دیکھ کر اور صورت حال کا اندازہ لگا کر، کہا 'بیٹے، اگر تم کھدّر پہننا چاہتے ہو تو تمہیں اسطرح پہننا چاہئے جس طرح میں پہنتا ہوں۔ اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ مجھے اس عمدہ مواد سے بنا ہوا کھدر استعمال کرنا چاہئے جو وہ پہنتے تھے۔ اب اپنے آپ کو مشکل میں پانے کی میرے والد کی باری تھی، کیونکہ جلد ہی عمدہ بنے ہوئے کھدر کی متعدد گانٹھوں کا تحفہ انکل موتی لال کی طرف سے پہنچ گیا اور میرے والد، میرے اس کے پہننے پر مزید کوئی اعتراض نہ اٹھا سکے۔ اگر مجھے موتی لال کے بارے میں اپنے تاثرات کو سمیٹنا ہو تو، میں کہوں گا کہ وہ ایک ایسا شخص تھا جو حاکمیت کی نشست کیلئے غیر موزوں نہیں تھا۔ اس کے اندر ایک ایسے شخص کا سلیقہ اور انداز تھا جو حاکمیت کیلئے پیدا ہوا ہو اور اسے استعمال کرنے کا حق رکھتا ہو۔

موتی لال نہرو وہ واحد شخص نہیں تھے جنھوں نے میرے نوجوانی کے دنوں میں مجھ پر گہرا اثر چھوڑا۔ مسز سروجنی نائیڈو اور راجکماری امرت کور میرے والد کی بہنوں کی طرح تھیں اور میں ہمیشہ انہیں پھوپھی کہہ کر پکارتا تھا۔ خاندان کے ایک اور دوست اور اکثر ملاقات کیلئے آنے والے شخص ڈاکٹر انصاری تھے۔

ایسے ماحول اور ایسے لوگوں کے درمیان پرورش پاتے ہوئے، وہ پہلے الفاظ جو میرے کانوں تک پہنچے، برطانویوں کیلئے زیادہ آداب والے نہیں تھے۔ اپنے بچپن سے میں نے اپنے

ہندوستانی اتالیقوں اور آیاؤں کو بغاوت اور برطانویوں کے جبر اور ہندوستانیوں کے مصائب کے بارے میں کہانیاں سناتے ہوئے پایا۔ وہ شخص جو مجھے قرآن پڑھنا سکھاتا تھا، بیان کرتا رہتا تھا کہ اس نے اپنے باپ سے کیا سنا، جس نے لکھنو میں مفتی گنج میں بغاوت کے دوران برطانویوں کے ساتھ جنگ کی تھی۔ اس کے ساتھ میری گفتگوؤں نے برطانویوں کو میرے نزدیک پسندیدہ نہ بنایا۔ درحقیقت اس وقت ہم سب کے اندر تہہ کے نیچے ایک برطانیہ مخالف احساس اندر ہی اندر ابل رہا تھا، خاص طور پر ان لوگوں میں جنہوں نے1857 کے خوفناک ہنگاموں کے بارے میں سنا تھا یا انہیں مشاہدہ کیا تھا۔ ان میں سے ایک انتہائی مثال وہ ہے کہ جس میں کسی بیماری کے بارے میں اس کے شکار شخص کی بجائے برطانویوں کی اس بیماری کے لگنے کی دعا کی جاتی تھی۔ وہ الفاظ جو عام استعمال میں تھے، جو میں نے پہلی مرتبہ اپنی اسی سالہ آیا سے سنے جب میں نے سر درد کی شکایت کی یہ وہ تھے: 'بیٹا درد تمہیں کیوں ہو، انگریزوں کے کیوں نہوں۔

میرے کچھ ذاتی تجربات نے ان سنی سنائی باتوں میں کچھ اضافہ کیا۔1927 میں سرجان سائمن کے ہندوستان کے دورے کے دوران میرے باپ سائمن کمشن کے پرجوش مخالف تھے، اورانہوں نے سائمن کے لکھنو کے دورے کے خلاف احتجاجات اور مظاہروں میں لکھنو کانگریس کی مدد کی تھی۔ جب اودھ کے تعلقداروں کی طرف سے سائمن کی ایک چائے پارٹی میں تواضع کی جارہی تھی، تو شہر کے مختلف مقامات سے پتنگیں اڑائی گئیں اور پھر انہیں اس طرح سے کاٹا گیا کہ وہ دعوت کے مقام پر آکر گریں۔ ان کے اوپر یہ الفاظ لکھے ہوئے تھے، سائمن واپس جاؤ، انتظامیہ مشتعل ہوگئی اور ان کے غصے کا ایک حملہ ہماری طرف سے برداشت کیا گیا۔ پارٹی کے شروع ہونے کے وقت سے بہت پہلے پولیس والوں کی ایک پارٹی آئی، اس نے ہمارے گھر کو گھیرے میں لے لیا اور اس کی اس قدر مکمل طور پر تلاشی لی کہ میرے کمرے کو بھی نہ بخشا گیا۔ اس نے میرے ذہن پر بہت برا تاثر چھوڑا، اگرچہ بعد میں میرے والد کے سامنے لکھنو کے ڈپٹی کمشنر اور علاقے کے ممبر کی طرف سے، بھی معافیاں مانگی گئیں اگلے سال ایک ایسا واقعہ پیش آیا جس نے مجھے ذاتی طور پر اس سے بھی زیادہ صدمہ پہنچایا۔ آل پارٹیز کانفرنس لکھنو میں منعقد ہو رہی تھی اور تقریباً تمام رہنما ہمارے گھر پر رہ رہے تھے۔ میں اس وقت لا مارٹینئر کالج میں پڑھ رہا تھا۔ اور ایک صبح تاریخ کی کلاس میں ہمارے استاد نے جو کہ اینگلو انڈین تھا، معمول کے لیکچر کو چھوڑ کر

کانفرنس کا حوالہ دیا اور اس کے زعما کو 'خنزیر' کہہ کر پکارا۔ ایک لمحے کے توقف کے بغیر میں اپنی نشست پر کھڑا ہو گیا اور کہا 'میرا باپ بھی ایک قوم پرست ہے'۔ پھر اپنی کتاب اس کی طرف پھینک کر میں کمرے سے باہر نکل آیا، مجھے یہ اضافہ کر دینا چاہئے کہ پرنسپل نے، جو کہ خود ایک انگریز تھا۔ لیکن ایک مختلف قسم کا انسان تھا مجھے اخراج سے بچایا۔ چند دن کے بعد مجھے یہ معلوم ہوا کہ تاریخ کے استاد کو وہاں سے چھوڑنے کا کہہ دیا گیا تھا۔ میرے ہم جماعتوں کی ایک بڑی اکثریت اینگلو انڈین کی تھی اور وہ ہم ہندوستانیوں کے بارے میں اپنی نفرت کو چھپاتے بھی نہیں تھے، ہمیں 'کالیے' اور 'کالیٹین' کہا جاتا تھا۔ اس وقت ہم زیادہ کچھ نہیں کر سکتے تھے، لیکن یہ بات مجھے بالکل صحیح یاد ہے کہ اس کے بارے میں ہمارا ردعمل یہ ہوتا تھا؛ ٹھیک ہے ایک دن آئے گا جب ہم لوگ اپنا بدلہ لے سکیں گے۔

مجھے، ہمارے طبقے کے چند لوگوں کے برطانوی منتظمین کے ساتھ رویے کو دیکھ کر بھی گہری تکلیف ہوتی تھی، بعض اوقات میں اعلیٰ خاندانوں کے نونہالان کو دیکھتا تھا کہ وہ ڈپٹی کمشنر کے دفتر میں داخل ہونے سے پہلے اپنے جوتے اتار دیتے تھے۔ میرا دل اور دماغ دونوں اس ذلت آمیز چاپلوسی کے خلاف بغاوت کرتے تھے۔ اس سب کے خلاف میرے ردعمل کا غالباً بہترین اظہار اس بات کو یاد کرنے سے ہو سکتا ہے کہ اس وقت میں نے قوم پرست زعما کی تصاویر جمع کرنا اور انہیں اپنے بہترین اثاثوں کے طور پر محفوظ کرنا شروع کر دیا تھا۔ جب میں نے کاکوری کے واقعے کے بارے میں سنا تو میں نے اس کے ذمے دار لوگوں کی تحسین کی۔ بھگت سنگھ ایک اور دہشت گرد تھا جو مجھے اس وقت اچھا لگتا تھا اور اس کی تصویر نے بھی میرے کمرے میں ایک نمایاں جگہ حاصل کر لی۔

میرے جوانی کے دنوں سے ہی برطانیہ کے اپنی سلطنت کے ساتھ تعلقات کا کردار میرے لئے مطالعے کا دلکش ذریعہ رہا ہے۔ خاص طور پر ہندوستان میں برطانیہ کا کردار انتظامیہ کے نئے نظام سے متعارف کروائے گئے، سرپرستی کے انداز نے اپنا نظام مرتب کیا، اور محلاتی سازشوں اور چاپلوسی کی مروجہ لہروں کی جگہ لے لی، جو زوال پذیر ہندوستانی معاشرے کی نشاندہی کرتی تھیں۔ میں اور میرے بہت سے ہم وطن، برطانوی منتظمین کے افعال اور پالیسیوں پر ان لوگوں، کی بے تکلف اور کھلی بحث سے، جو ایک طرف برطانوی مفادات کی نگرانی کرتے تھے اور دوسری طرف سرپرستی کے نظام کی، متاثر بھی ہوئے اور ششدر بھی۔ میری رائے میں، وہ واحد سب سے بڑا

عامل جس نے اپنے احساس اس کے ذمہ واری کے اعلیٰ احساس اور مقصد کی سنجیدگی، کا اظہار کیا وہ وارن ہسٹنگز کا مواخذہ تھا۔ برطانیہ کی اچھی نیت ثابت ہوگئی۔، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس نے اس بات کی عکاسی کی کہ وہ اختیار کا استعمال کرتے ہیں وہ اس طریق کار کیلئے ذمہ وار ہوتے ہیں جس سے وہ اسے استعمال کرتے ہیں۔ تاہم ہم نے ایک واضح طریقہ دیکھا سرپرستی کے اس اصول میں جو برطانویوں کی طرف سے ہندوستان میں تخلیق کیا گیا اور جس کی حوصلہ افزائی کی گئی اور پارلیمنٹ کے سامنے جوابدہی کے اس اصول میں جس کا برطانیہ میں احترام کیا جاتا تھا اور اس پر عمل کیا جاتا تھا۔ کسی وجہ سے انگریز، جو کہ ایک کھلے معاشرے میں پیدا ہوتا اور پرورش پاتا تھا، ہندوستان میں ایک بند معاشرہ قائم کرنے اور اسے باقی رکھنے پر قانع تھا۔ بہتریاں تکلیف دہ آہستگی کے ساتھ آتی ہیں؛ چھوٹی چھوٹی رکاوٹوں والی اقساط میں۔

سرپرستی کا وہ نظام جو بتدریج برطانوی ہندی انتظامی مشینری میں تشکیل پذیر ہوا، اکثر اوقات بہت دور تک چلا جاتا تھا اور یہ 1935 کی 'عظیم' اصلاحات آنے کے بعد باقی رہا، جیسا کہ درج ذیل میں وضاحت ہوتی ہے۔ مسلم لیگ میں میری شمولیت کے جلد ہی بعد 1936 میں، مجھے عزت مآب، صوبہ جات متحدہ کے گورنر کی طرف سے دوپہر کا کھانا کھانے کی دعوت دی گئی۔ ان دنوں ایوان حکومت میں داخلہ ایک ایسا اعزاز تھا جس کی خواہش سب کرتے تھے لیکن یہ بہت کم لوگوں کو عطا کیا جاتا تھا، لیکن میرے لئے پرتکلف رسومات کا ماحول کوئی نئی چیز نہ تھا، سرکاری آداب کے پیچیدہ نظام میں میری شروعات میرے والد کی زندگی کے دوران ہی انتظامیہ کے اعلیٰ مناصب کے ساتھ اس کے قریبی ذاتی تعلقات کے ذریعے سے مکمل ہو چکی تھی میں واحد مہمان تھا اور لہذا سنجیدہ بات چیت فوری طور پر ہی شروع ہوگئی۔

میرے میزبان نے مجھے بتایا کہ وہ جانتا تھا کہ میں نے مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کرلی ہے اور مجھ سے پوچھا کہ آیا میں اپنے فعل کے ممکنہ نتائج سے پوری طرح آگاہ ہوں۔ میں نے لاعلمی کا اظہار کیا لیکن یہ واضح کیا کہ عوامی زندگی میں شراکت مکمل طور پر ایک معمول کی چیز ہے۔ میرے میزبان نے مزید تحکم کا انداز اختیار کیا اور اپنے آپ کو اپنی کرسی میں زیادہ مستحکم طریقے سے ٹکایا۔ میں نے اپنے اپنی زندگی میں پہلی دفعہ یہ محسوس کیا کہ کھانے کی دعوت لازمی طور پر ایک خاطر تواضع کا عمل نہیں ہوتا۔ اس نے دوبارہ مجھ سے پوچھا کہ آیا میں جانتا ہوں کہ میری جائیداد

برطانوی حکومت کی طرف سے ایک تحفہ ہے، اور جب میں نے ہاں میں سر ہلایا تو اس نے مزید کہا کہ یہ جائیداد میں نے اس کی رضامندی سے رکھی ہوئی ہے۔ اس نے بات جاری رکھتے ہوئے کہا کہ وہ مجھے اپنے موقف پر نظر ثانی کرنے اور مجھے اس شخص سے جسے اس نے برطانوی راج کا سب سے بڑے دشمن، کہا، اپنے آپ کو علیحدہ کرنے کیلئے وقت دینے کیلئے تیار ہے۔ چند منٹ کی گفتگو کے بعد مجھے ادراک ہوگیا کہ یہ سب سے بڑا دشمن، ایم اے جناح کے سوا کوئی اور نہیں تھا۔ میرے پوچھنے پر کہ وہ مجھ سے کیا کرنے کی توقع رکھتا ہے، اس نے حکم دیا کہ مجھے نیشنل ایگریکلچرسٹ پارٹی میں شمولیت اختیار کرنی چاہئے اور یہ بات واضح کر دی کہ برطانوی حکومت کا، جناح صاحب اور اس کی پارٹی کو اپنی سرگرمیاں جاری رکھنے دینے کا کوئی ارادہ نہیں ہے اور یہ کہ مستقبل میں مجھے سوچ سمجھ کر قدم اٹھانا ہوگا۔ لیکن میں نے جواباً اسے بتایا کہ میں پہلے ہی جناح صاحب سے وفاداری کا عہد کر چکا ہوں اور اسے یہ قول دے چکا ہوں کہ میں اس کا ساتھ نبھاؤں گا، اور یہ کہ میرے لئے اپنے قول کو توڑنا ممکن نہیں ہوگا، بعد میں، ہم خاموشی سے کھانا کھاتے رہے، جس میں صرف چند رسمی الفاظ کی مداخلت تھی۔ میں گورنر کے عجیب وغریب سلوک سے نیم حواس باختہ گھر واپس آیا اور اس نظام کے خلاف ایک گھن محسوس کی جو ایک شخص کے پارٹیوں کے انتخاب میں بھی رکاوٹ بنتا تھا۔

محمد علی جناح کے محمود آباد کے خاندان سے، اپنی جوانی سے ہی بہت قریبی تعلقات تھے۔ جناح کی طرف سے ان کی شادی کے معاہدے پر میرے والد نے دستخط کئے تھے؛ جبکہ مولانا محمد حسن نجفی نے بیگم جناح کی طرف سے دستخط کئے۔ وہ انگوٹھی جو جناح نے شادی کے دن اپنی بیگم کو دی میرے والد کا تحفہ تھا۔ جناح کے خاندان نے اپنا ماہ عسل نینی تال میں ہمارے گھر میں گزارا۔

جناح کے ساتھ میری پہلی ملاقات 1923 میں ہوئی جب میں اپنے والد کے ساتھ دہلی گیا اور میڈن ہوٹل میں ملاقات کی۔ میں اس وقت صرف نو سال کا تھا لیکن دو یادداشتیں اب بھی میرے ذہن میں موجود ہیں؛ میرا تعارف جناح صاحب سے میرے والد کی طرف سے، آپ کے انکل جناح، کہہ کر کروایا گیا۔ میں بیگم جناح کی خوبصورتی سے بہت متاثر ہوا۔ انہوں نے مجھے کھلونے خریدنے کیلئے پانچ سو روپے دیئے جو اس وقت اچھی خاصی رقم تھی۔

ہماری دوسری ملاقات 1925 یا 1926 میں لکھنو میں بٹلر پیلس میں ہوئی، میں اسکول سے واپس آیا ہی تھا کہ میرے والد ان سے ملنے کیلئے مجھے لے گئے اور ہم چبوترے پر بیٹھے۔ وہ ایک

چینی ریشمی سوٹ میں ملبوس تھے جس میں ان کی قمیض کا کالر قدرے اونچا تھا۔ آپ نے مجھے اپنے پاس بلایا اور میری پڑھائی کے بارے میں پوچھا۔ پھر یہ سوال پوچھا گیا' آپ کیا ہیں؟ پہلے ایک مسلمان یا پہلے ایک ہندوستانی؟'، اگرچہ اس عمر میں میں سوال کے مفہوم کو بمشکل ہی سمجھتا تھا لیکن میں جواب دیا، میں پہلے ایک مسلمان ہوں اور پھر ایک ہندوستانی ہوں۔' اس پر انہوں نے بلند آواز سے کہا، میرے بچے، نہیں، تم پہلے ایک ہندوستانی ہو اور بعد میں ایک مسلمان ہو'۔ میں آنکھیں جھکا کر کھڑا ہو گیا اور آنسو میری آنکھوں میں اُمڈ آئے۔ میرا خیال تھا کہ میں نے انہیں ناراض کر دیا ہے۔ جناح صاحب نے مجھے تھپکی دی اور غالباً کچھ کہنے والے ہی تھے کہ میرے والد نے مجھے جا کر کھیلنے کو کہا کیونکہ وہ کوئی سنجیدہ گفتگو کرنا چاہ رہے تھے۔

ہماری اگلی ملاقات کا مقام لندن تھا، جہاں 1933 میں ان کے ہیمپسٹیڈ کے گھر پر انہیں ملا اور ان کے ساتھ دوپہر کا کھانا کھایا۔ میرے ہمراہ چچا زاد اور برادر نسبتی تھے، جو کہ راجہ آف پیر پور کے چھوٹے بھائی تھے۔ ہماری زیادہ تر گفتگو خاندانی اور جائیداد کے معاملات سے متعلق تھی، کیونکہ جناح صاحب محمود آباد کی جائیداد کے ٹرسٹیوں میں سے ایک تھے۔ لیکن مجھے یاد ہے کہ میرے برادر نسبتی نے پوچھا کہ وہ آخر کار کب ہندوستان واپس آ رہے ہیں، اور جناح صاحب نے جواب دیا، غالباً بہت جلد'۔ وہ خوش اور پرسکون نظر آ رہے تھے اور انہوں نے مجھے اپنے گھر کا چکر لگوایا، اور یہیں پر ہی میں پہلی مرتبہ ان کی بیٹی دینا سے ملا۔ چند دن کے بعد برکلے ہوٹل میں ایک عشائیے پر میں نے ان سے کہا کہ انہیں ہندوستان ضرور واپس آنا چاہئے۔ جس پر انہوں نے ایک مرتبہ پھر جواب دیا، میں بہت جلد آ جاؤں گا۔

مارچ اپریل 1936 میں جناح نے مجھ سے کہا کہ میں ان سے ملنے دہلی آؤں، میں ایک ہفتے تک میڈن ہوٹل میں رہا اور ایک یا دو مرتبہ ان سے ملا۔ ان میں سے ایک موقع پر جناح صاحب نے مجھ سے کہا کہ میں ان کے ہمراہ ایک دوست کے گھر چلوں جو کہ میرے والد کے بھی دوست تھے۔ ہم چل کر ویسٹرن کورٹ گئے جہاں ایک قوم پرست رہنما، دیپ نرائین سنگھ کے پاس کمروں کا ایک سیٹ تھا۔ میرا ان کے ساتھ تعارف کروایا گیا اور انہوں نے سیاست کے بارے میں گفتگو کرنا شروع کر دی، پھر جناح صاحب نے مجھ سے میرے منصوبوں کے بارے میں پوچھا، اور آیا کہ میں سیاست میں ان کے ساتھ شامل ہونے کیلئے تیار ہوں۔ میں نے انہیں

بتایا کہ میرا ارادہ شانتی نکیتن میں داخل ہونے کا ہے اور یہ کہ سر رابندرا ناتھ ٹیگور نے پہلے ہی مجھے داخلہ دینے کی حامی بھر لی ہے۔ پھر وہ لمحہ آیا جس نے میری زندگی کے بعد کے راستے کو تبدیل کر دیا۔ دیپ نرائین نے مجھے ٹوکا اور کہا، نہیں، آپ کو سیاست میں داخل ہونا چاہئے اور اپنے انکل کے ساتھ کھڑا ہونا چاہئے۔ یہ تمہارے لئے تعلیم کی بہترین شکل ہوگی، ان کے ساتھ شامل ہو کر تم اپنے آپ کو ایک عظیم ہندوستانی اور قوم پرست کے ہاتھوں میں دے دو گے، جدا ہونے سے پہلے میں نے فیصلہ کر لیا تھا کہ میں ان کا ساتھ نبھانے کیلئے تیار ہوں۔

اس دن کے بعد، جناح صاحب کے ساتھ میری وابستگی بلاشبہ بہت قریبی ہوگئی، سوائے ایک مختصر عرصے کے جس کی طرف میں بعد میں آؤں گا۔ میں نے اسے ایک معمول بنا لیا کہ ہر سال تین مہینے میں بمبئی یا دہلی جاتا اور ان کے ساتھ رہتا۔ وہ سب کچھ جو میرے پاس تھا لیگ کے رحم و کرم پر تھا۔ جب میں نے شمولیت اختیار کی تو مجھے اس بات کا بمشکل احساس تھا کہ جلد ہی لیگ اور کانگریس میں بعد قطبین ہو جائے گا۔ کیونکہ ابھی تک میں سمجھتا تھا کہ یہ دونوں تنظیمیں ایک ایسی فوج کے دو حصے ہیں جو ایک مشترکہ دشمن کے خلاف دو محاذوں پر لڑ رہی ہے۔ میرے تمام قوم پرستانہ رجحانات اور کانگریس اور دوسرے ترقی پسند کارکنوں اور رہنماؤں، جن میں سے میں بعض کو ذاتی طور پر جانتا اور ان کی تعریف کرتا تھا، کے ساتھ میرے تمام تر تعلقات کے ساتھ، میں ہو سکتا تھا کانگریس میں شمولیت اختیار کر لیتا۔ لیکن میرا تمام جوش و جذبہ اس وقت ٹھنڈا پڑ گیا، جب میں یہ دیکھ کر انتہائی مایوس ہوا، کہ بجائے لیگ کی پالیسیوں کو سمجھنے کی کوشش کرنے کے، جواہر لال نہرو نے مسلم لیگ اور اس کے اس رہنما کے لئے جسے میں اپنی غیر منقسم وفاداری دے چکا تھا، سوائے نفرت کے کسی چیز کا اظہار نہ کیا۔ نہرو لیگ اور جناح صاحب کے بارے میں جتنا زیادہ حقارت اور شدت کے ساتھ بولتا تھا میں کانگریس کو اتنا ہی زیادہ ناپسند کرتا تھا۔ اس احساس میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد جسے میں جانتا تھا شریک تھی، جو، اگر ایسا نہ ہوتا، تو کانگریس کے ساتھ اتنی تنفر کا مظاہرہ نہ کرتے، ایک عام احساس یہ تھا کہ نہرو اور جناح صاحب ایک دوسرے کے بارے میں باتیں کر رہے ہیں اور یہ کہ اس ذاتی سیاسی مکالمے میں کوئی ٹھوس بات نہ تھی۔

عام انتخابات کے نتائج نے مسلمانوں کو یہ آگاہی دے کہ چونکا دیا کہ مسلم لیگ کی مسلمان ووٹروں کو اپنی طرف کھینچنے میں ناکامی، واضح طور پر مسلمانوں کی سیاسی عدم وحدت کا نتیجہ ہے۔

جب متعدد صوبوں میں کانگریس کی ٹھوس کامیابیوں کو دیکھا تو انہوں نے محسوس کیا کہ ایسی ہی کامیابی حاصل کرنے کیلئے کم از کم مسلم اکثریتی صوبوں میں، دو چیزیں لازمی تھیں؛ اپنی صفوں میں اتحاد پیدا کرنا، اور مسلم لیگ کی تنظیم نو۔ یہ بات وسیع پیمانے پر محسوس کی گئی کہ وقت آ گیا ہے کہ اب لیگ کو ایک وسیع البنیاد عوامی تنظیم میں تبدیل کیا جائے، جو مسلمانوں کے حقوق و مفادات کا موثر طور پر تحفظ کر سکے۔ ہم لوگوں نے صوبہ جات متحدہ میں محسوس کیا کہ لیگ کا اگلا اجلاس لکھنو میں منعقد کیا جانا چاہئے اور ہم نے اس کے مطابق لیگ کو ایسا کرنے کی دعوت بھی دے ڈالی۔ ہمارے نزدیک یہ ایک حسن اتفاق تھا کہ لیگ اپنا اجلاس اس شہر میں منعقد کر رہی تھی، جس میں 1916 میں جناح کی زیر قیادت ایک اور اجلاس منعقد ہوا تھا۔ ایک اور اتفاق یہ تھا کہ 1916 کے اجلاس میں استقبالیہ کمیٹی کے چیئر مین میرے والد تھے، اور اب 1937 میں یہ اعزاز میرے حصے میں آیا ہمیں اس وقت اس بات کا کوئی احساس نہ تھا کہ میرے خطبہ استقبالیہ کے اختتامی الفاظ۔۔۔'اب ہم یہاں تاریخ کا تعاقب کرنے نہیں بلکہ اسے تخلیق کرنے آئے ہیں'۔۔۔ سچ ثابت ہونے والے ہیں۔

صفوں کا اتحاد فوری طور پر، ان مسلمان زعما کی تعداد میں واضح ہو گیا جو لکھنو کے اجلاس میں جمع ہوئے، متعدد صوبائی رہنما، جنہوں نے انتخاب کسی چھوٹے آزاد گروپ کے سربراہ کے طور پر لڑا تھا، اور تقریباً ہر صوبہ میں کچھ نہ کچھ نشستیں جیتی تھیں، اب مسلم لیگ میں شامل ہو گئے اور اس کے وزرائے اعلیٰ نے شرکت کی اور اپنی وفاداری اور تعاون کی پیشکش کی۔ چند نیشنلسٹ مسلمانوں، کے علاوہ بمشکل ہی کوئی معروف مسلم رہنما تھے، جو لیگ سے باہر رہے ہوں،

تنظیم اور ساخت کے حوالے سے اکتوبر 1937 کے بعد لیگ کی تاریخ میں ایک نئے باب کا افتتاح ہوا۔ لیگ کی شاخیں دور دراز گاؤں میں بھی کھل گئیں؛ تنخواہ دار کارکنوں کو ملازم رکھا گیا؛ مقرروں کی تربیت کی گئی، بھرتی کی مہم کو تیز کیا گیا، فنڈ اکٹھے کئے گئے اور رکنیت کی فیس کو چار آنے سے کم کر کے دو آنے فی سال کر دیا گیا۔ مختلف سطوح کے مختلف زعما کی ایک غیر معمولی طور پر زیادہ تعداد نے، پیغام کو عام آدمی تک پہنچانے کیلئے پورے ملک کا دورہ کیا۔ یہ پیغام اس قدر سادہ تھا کہ ان لوگوں کو بھی اپیل کر سکتا تھا جو کسی سیاسی جماعت میں شامل ہونے کے مفاہیم کو نہیں سمجھتے تھے یا نہیں سمجھ سکتے تھے۔ یہ اپیل اتحاد کیلئے تھی۔ کیونکہ اگر ایک دفعہ اتحاد آ گیا تو پھر دوسری چیزوں کے اس کے پیچھے آنے کی توقع کی جا سکتی تھی۔

کانگریس دو سال سے زیادہ حکومت میں رہی مسلمانوں کے اندر پھیلا ہوا عام تاثر کانگریس کی حکومت کے کسی طرح بھی حق میں نہیں تھا۔ اس بات سے قطع نظر کہ آیا مسلم لیگ کی طرف سے بیان کی گئی تمام مثالیں صحیح تھیں یا نہیں، مسلمانوں کے تمام طبقات میں پھیلا ہوا عمومی احساس یہ تھا کہ ہندو راج آچکا ہے۔ میں یہاں اس کے صرف ایک پہلو کی طرف اشارہ کروں گا۔ جہاں دنیا میں ہر جگہ ہمیشہ کسی بھی اکثریتی طبقے میں، اقلیتی طبقوں کو اپنے اندر جذب کرنے اور کھپانے کے سلسلے میں، خود کو صحیح سمجھنے کا ایک جذبہ ہمیشہ فطری طور پر موجود ہوتا ہے، لیکن وردھا کی تعلیمی اسکیم سے مسلمانوں کے ذہنوں میں پیدا ہونے والے خدشات کا عمومی طور پر بہت کم اندازہ لگایا گیا ہے۔ اس اسکیم کے بعض پہلو، مثلاً ہاتھ سے کام کرنے پر زور دینا، بنیادی طور پر بہت اچھے تھے لیکن یہ اصول سازی کے اس کے عمومی جذبے سے گہنا دیئے گئے تھے۔ ہم جانتے ہیں کہ کسی نظام تعلیم کو، نوجوانوں کے ذہنوں میں بعض اصول و تصورات کو راسخ کرنے کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے، جو ان کی ثقافتی روایات واقدار کے خلاف جا سکتے ہیں۔ کسی ایک سیاسی جماعت یا ایک سیاسی رہنما کے نظریے پر مبنی کسی بھی سکیم کو، اقلیتوں اور دوسرے گروپوں کی طرف سے، ہر شخص کے خیالات کو ناجائز طور پر حکمران جماعت کے سانچے میں ڈھالنے کی ایک ناجائز کوشش کے طور پر دیکھا جاتا ہے عوام کی اکثریت عموماً اپنے حکمرانوں کے راستے پر چلتی ہے، ہندوستان جیسے ملک میں، جہاں ہندوؤں، مسلمانوں، سکھوں اور عیسائیوں کو اکٹھے رہنا تھا، یہ بات انتہائی ضروری تھی کہ ایک ایسا نظام تعلیم ہوتا، جو خیالات، اظہار اور بحث و مباحثے کی پوری پوری آزادی کی گنجائش اپنے اندر رکھتا، تا کہ ایک استاد، خواہ وہ کسی ایک نام کا حامل یا دوسرے کا، سچائی کو تلاش کر سکتا اور اسے سکھا سکتا۔ یہ چیز واردھا سکیم کے تحت ناممکن تھی۔ کیونکہ اس کا مقصد صرف ایک جماعت کے عقیدے کو سچائی کے طور پر پیش کرنا تھا۔ اس کے اندر کسی قسم کے دوسرے نصب العینوں کی کوئی گنجائش نہ تھی اور یہ لازمی طور پر ایک سیاسی جماعت کے فلسفے یا یقین کو دوسروں سے برتر ہونے پر زور دیتی تھی، اور اس طرح بجائے افہام و تفہیم کے عدم برداشت کی حوصلہ افزائی کرتی تھی۔

جس چیز نے مسلمانوں کے اضطراب میں اضافہ کیا وہ اس سکیم کے تحت اردو کا غیر یقینی مستقبل تھا۔ اس اسکیم نے ہندوستانی کو ایک لازمی مضمون قرار دیا، لیکن یہ بات جلد ہی واضح ہو گئی کہ ہندوستانی، کم از کم گاندھی کے ذہن کے مطابق، اردو سے بہت زیادہ مختلف کوئی چیز تھی۔ یہ چیز

ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ مسلمانوں کے لئے، اردو محض ایک ذریعہ ابلاغ یا آلہ فکر ہی نہیں تھی بلکہ ان کی ثقافت کا ایک لازمی جزو تھی۔ ہندوستانی کو لاگو کر کے، واردھا سکیم درحقیقت مسلمانوں سے یہ مطالبہ کر رہی تھی کہ وہ ایک ایسی زبان کو چھوڑ دیں جو ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مشترکہ رابطوں میں سے ایک تھی، ایک ایسی زبان کے حق میں جو ابھی تخلیق ہونا تھی۔

مسلم ذہن کو سمجھنے کی بجائے، کانگریس نے، زیادہ سے زیادہ مسلمانوں کو اپنے حلقہ میں بھرتی کرنے سے مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی۔ مختلف طبقات میں سے ارکان کو اپنے اندر شامل کرنے کی کوششوں میں ہوسکتا ہے، کچھ غلط نہ ہو، لیکن درحقیقت مسلم رابطہ عوام کی مہم نے کانگریس کی وزارتوں کو بدنام کر دیا۔ یہ مہم کانگریس کے کارکنوں کی طرف سے اس وقت چلائی جا رہی تھی جب کانگریس حکومت میں تھی، جس چیز نے مسلم ذہن کو یہ پیغام دیا کہ یہ رکن سازی کانگریس پارٹی کی طرف سے نہیں، بلکہ صوبائی حکومتوں کی طرف کی جا رہی تھی۔ کانگریس کے کارکنوں کی طرح بہت سے لیگ کے کارکن بھی کرائے کے تھے، لیکن کانگریس کے کارکنوں کے برعکس، ان پر حکمران جماعت سے تعلق رکھنے کا داغ نہیں تھا۔ یہ چیز درحقیقت، اس مہم کی ناکامی کے ذمہ دار عوامل میں سے ایک عامل ثابت ہوئی، اوراس نے ہندو مسلم تلخی میں اضافہ کیا۔

درحقیقت کانگریس نے اس بات کا دراک نہیں کیا کہ حکمرانی اپنے نقصانات ساتھ لاتی ہے۔ برسراقتدار جماعت حزب اختلاف کی طرف سے ہمیشہ ہر قسم کی تنقید کی زد میں ہوتی ہے، جو کہ ہمیشہ اپنی پالیسیوں کا جواز پیش نہیں کرسکتی اس حوالے سے لیگ اس برتر نقطے سے کام کر رہی تھی۔ اور جناح صاحب جو کہ ایک اعلیٰ تدبیر ساز تھے، نے ایک برتری کا پورا پورا فائدہ اٹھایا۔

جیسا کہ اس سے پہلے توجہ دلائی گئی، یہ لکھنو کے اجلاس میں تھا کہ، لیگ کو ایک عوامی تنظیم میں تبدیل کرنے کیلئے اقدامات کئے گئے۔ اس کے نتائج حیران کن تھے اور رکنیت جو کہ 1937 میں پانچ لاکھ سے اوپر تھی 1941 میں زقند لگا کر دس لاکھ سے اوپر چلی گئی۔ لیکن عوامی قوم پرست تحریکوں میں رکنیت کے اعداد و شمار پارٹی کے پیروکاروں کا صحیح آئینہ نہیں ہوتے۔ یہ کہنا نامعقول ہوگا کہ 1941 میں صرف دس لاکھ مسلمان لیگ کی حمایت کرتے تھے، کیونکہ ہم سب جانتے ہیں کہ اس تاریخ تک لیگ مسلمانوں کی غالب اکثریت کی ہمدردیاں حاصل کرنے میں کامیاب ہو چکی تھی۔ اس اضافے میں بڑا عامل وہ نیا نصب العین تھا جو مسلم لیگ نے 1940 میں

لوگوں کے سامنے رکھا تھا۔ ہندوستان میں ایک علیحدہ مسلم ریاست کے تصور نے مسلمانوں کے تخیل کو اس طرح متحرک کر دیا تھا کہ اس سے پہلے کسی اور چیز نے ایسا نہیں کیا تھا۔

لیکن لیگ کو اس تیز کامیابی کی قیمت چکانی پڑی، اب جو لیگ نے نیا تحرک حاصل کیا، متعدد عناصر نے اپنے آپ کو اس کے دھڑے میں شامل کر لیا۔ ان کا اثر کلی طور پر صحتمندانہ نہیں تھا۔ ان میں سے کچھ لوگ اپنے خیال کے لحاظ سے قدامت پسند تھے اور ترقی پسند عنصر سرگرمیوں میں رکاوٹ بنتے تھے، اور اس طرح لیگ کو اس سے کم انقلابی ظاہر کیا جتنا کہ وہ حقیقی طور پر تھی۔ زمیندار اور دولت مند طبقوں کے بھی متعدد ارکان پارٹی میں آ گئے اور پارٹی کے اندر قدامت پسندانہ سوچ کو تقویت دی۔ پھر ایسے لوگ بھی تھے جو کوئی طویل المدت تعمیری کوشش کرنے کی بجائے طاقت اور اثر ورسوخ حاصل کرنے کیلئے زیادہ مضطرب نظر آتے تھے۔ قدامت پسند مذہبی عنصر کے آنے، جس کیلئے خلافت کے دنوں سے لے کر اب تک وقت تبدیل نہیں ہوا تھا، ایک مختلف قسم کا نفوذ واقع ہوا۔ ان کے ہاں جدید خطوط پر ایک جدید سیاسی تحریک چلانے کا کوئی تصور نہیں تھا۔ ان کی سوچ ایک اسلامی ریاست کے غور وفکر تک محدود تھی اور انہوں نے عوام کے سامنے لیگ کے نصب العینوں کی تعبیر انہیں معنوں میں کی جس کے وہ عادی تھے۔ ایک اور چھوٹا گروپ بھی تھا جو یونیورسٹی کے اساتذہ پر مشتمل تھا، جو لیگ کی سیاست میں اسلام پر زیادہ زور دینے کا حامی تھا۔ 45-1941 کے دوران میں خود اس کے زیر اثر آ گیا اور اسلامی جماعت کے بنیادی ارکان میں سے ایک بن گیا۔ ہم نے یہ وکالت کی کہ پاکستان کو ایک اسلامی ریاست ہونا چاہئے۔ مجھے یہ اعتراف کرنا چاہئے کہ میں اس کے بارے میں بہت پر جوش تھا اور اپنی تقریروں میں مسلسل اپنے خیالات کا اظہار کرتا تھا۔

ایک اسلامی ریاست کیلئے میری وکالت مجھے جناح صاحب کے ساتھ کشیدگی کی طرف لے آئی۔ انہوں نے کلی طور پر میرے خیالات کو ناپسند کیا اور مجھے مسلم لیگ کے پلیٹ فارم سے عوامی طور پر ان خیالات کے اظہار سے روکا، تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ لوگ یہ سمجھنے لگیں کہ جناح صاحب میرے خیالات میں شریک ہیں اور یہ کہ وہ مجھے ایسے خیالات کو عوام میں پہنچانے کیلئے کہہ رہے ہیں۔ چونکہ میں اس بات کا قائل تھا کہ میں ٹھیک ہوں اور میں جناح صاحب کی حیثیت کو زد میں نہیں لانا چاہتا تھا، لہذا میں نے اپنے آپ کو علیحدہ رکھنے کا فیصلہ کیا اور تقریباً دو

سال تک میں نے ان سے فاصلہ رکھا، سوائے مجالس عاملہ کے اجلاسوں میں اور دوسرے رسمی مواقع پر ان سے ملنے کے۔ یہ فیصلہ لینا آسان نہ تھا، کیونکہ جناح صاحب کے ساتھ ماضی میں میرے تعلقات بہت قریبی تھے۔ اب جب میں پیچھے مڑ کر دیکھتا ہوں تو میں محسوس کرتا ہوں کہ میں بہت غلطی پر تھا۔

غالباً اس بات کا پوری طرح ادراک نہیں کیا گیا کہ 47-1937 کے دوران مسلم لیگ ہندوستانی مسلمانوں کی پہلی خالص سیاسی تحریک تھی۔ سر سید احمد خان کی کوششیں صرف مسلمانوں کی تعلیمی اور ثقافتی بہتری پر ہی مرتکز نہ تھیں، بلکہ وہ اس سے آگے بڑھے اور انہوں نے مسلمانوں کو فعال سیاسی شرکت سے روکا۔ پہلی مسلمان عوامی تحریک خلافت کی تحریک تھی اور یہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے غالب طور پر مذہبی تھی اگرچہ اسے سیاست دان چلا رہے تھے، یہ 1937 میں لیگ کی حیات نو کے بعد تھا کہ مسلمان عوام سیاسی شعور کے ساتھ بیدار ہوئے۔ اس شعور کو تیز کرنے میں تین عوامل نے مدد کی۔ ایک کانگریس کا لاتعلقی کا اور بعض اوقات مخالفت کا رویہ تھا۔ دوسرا قیادت کا تھا، جس نے جناح صاحب کے تحت نئی زمین ہموار کی اور نئی سیاسی حکمت عملی ترتیب دی۔ پھر ایک اور عامل وہ کردار تھا، جو لوگوں کے شعور کو بلند کرنے میں مذہبی اپیل کا تھا، چوٹی کی قیادت عمومی طور پر سیکولر ذہن کی تھی اور جدید سیاسی طریقوں میں تربیت یافتہ تھی، لیکن نچلی سطحوں پر اور خاص طور پر میدان کے کارکنوں کے درمیان مذہبی بنیادوں پر پروپیگنڈا عمومی رواج تھا۔

طویل زندگی اور پختگی کسی قوم پرست سیاسی تحریک کیلئے بھی اتنا ہی ضروری ہیں جتنا کہ یہ کسی انسان کیلئے ضروری ہیں۔

دس سال سے بھی کم عرصے میں نئی زندگی پانے والی مسلم لیگ کو اپنے آپ کو دوبارہ منظم کرنا تھا؛ عوام تک اپنا پیغام پھیلانا اور ایک حتمی نصب العین مہیا کرنا تھا۔ اور اس نصب العین کو حاصل کرنے کیلئے جدوجہد کرنا تھی۔ اس رفتار نے جس پر ان سالوں کے دوران معاملات نے حرکت کی نصب العین کے حصول کو اور بھی اہم بنا دیا بلکہ تقریباً ناگزیر بنا دیا، بجائے خود تنظیم کی تطہیر کے اور کانگریس نے بھی تمام تر اپنے طویل تجربے اور زندگی کے باوجود، اس بات کو مشکل پایا کہ وہ اپنے حلقہ میں فرقہ وارانہ ذہنیت کے حامل عناصر سے اپنے آپ کو آزاد کر سکے۔ ہندوستان کیلئے نتائج گمبھیر تھے۔ دونوں اطراف میں قائدین کی بہترین نیتوں کے باوجود، کچھ بے قابو طاقتوں کو آزاد

کر دیا گیا جو مذہبی جنونیت پر پھلتی پھولتی رہیں۔ اور کچھ وقت کیلئے خیر سگالی اور دوستی ہندوستان سے غائب ہوگئی۔ میں افسردگی اور مایوسی کے اس عمومی احساس کو اچھی طرح یاد کر سکتا ہوں جو دونئی تخلیق شدہ قومی ریاستوں کے اندر نفوذ کئے ہوئے ہیں بجائے خوشی اور خوش امیدی کے جو جدوجہد کے اتنے سالوں کے بعد ہمارا مقدر ہونی چاہئے تھی محض خدشات اور سر پر لٹکتے تصادمات اور مستقبل کی جدوجہد کے امکانات موجود تھے۔

لیکن یہ ایک اور کہانی ہے: وہ کہانی جسے لکھنے کیلئے کسی اور دن یہی آزادی کی خاطر جدوجہد کرنے والوں کے بیٹوں کے بیٹے زندہ ہوں گے۔ لمحہ موجود تک یہی کچھ ہے جو مجھے کہنا ہے۔